
Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.



بیمن عون معین مطلق فیض توفیق خدای برحق

کتاب افادت انتساب مطلع انوار براهین ساطعه مظهر اسرار دلایل قاطعه حل الاشکال خفی و جلی اعنی

حاشیه عبد العلی بر میر زاهد ملا جلال

بتصحیح تحریر افضل تحریر و تحشیه لطیف عمدهٔ نتایج طبع جامع فنون حکمیه واقف علوم عقلیه مولانا مولوی عبد الجلیل المدعو محمد اسمعیل سنجابی

در مطبع خاص هاشمی شمعی نیعی لکھنؤ بعد کما زر و افزای طبع گردید

قوله هدانا اي ارشدنا على ما يدل عليه تعديته بالى وفي اختيار الشارح رحمه تعديته بالى على تعديته بنفسه نكتة لطيفة لا تخفى وهي الاشارة الى عدم تناهي الفصاحة كما في العلم فان العلم تزايد يوما فيوما بحسب استحضار المسائل بتزيد الملكة فكذا حال الكلام يزيد بحسب استحضار المحاورات فلو اختيار الشق الثاني تكون بمعنى الايصال والايصال لا يتصور الا بعد تعيين الحد بخلاف الاول لان الهداية تكون بمعنى ارشدنا واوقفنا قوله منطق الخ بفتح الميم وكسر الطاء سخن گفتن وبفتح الطاء کمر ومیان بند کذا في المنتخب ١٢ قوله واشهد الخ اي لما وفقنا الله التعبير عما في الضمير فعلينا ان نرجع كلامنا الى توحيده الذي هو المقصود الاهم وحمده وشكره الذين يبتني عليهما زيادة النعمة كما قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم وقس على هذا ربطه باقي الجمل ١٢ قوله هم هداة الاسلام الى دار السلام انتهى الهدى والهداية بمعنى واحد والهداية ههنا بمعنى ارائة الطريق لتعديته بالى وحاصل الكلام هذا اي الاصحاب والآل كلهم راشدين الى الطريقة الاسلام الموصل الى دار السلام ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى منطق فصيح يعرب عما في الضمير من الحاجات واشهد ان لا اله الا الله
نحمده على ما اغرقنا في بحار نعمائه واعطانا بجوده ورحمته من آلائه ونشكره بما خصنا بالجود والكرم
وجعلنا من جملة افضل الامم واشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه بشيرا ونذيرا هاديا وبدرا منيرا اللهم
صل عليه افضل الصلوة واعظم التحيات وعلى آله واصحابه هداة الاسلام الى دار السلام لا سيما
على الخلفاء الراشدين للخلق الى الله الهادين وعلى من تبعهم باحسان اجمعين قوله المراد بالحمد الخ
تفصيله انه اذا قام حالة بشيء يكون في ذلك الشيء متصفا بها وقابلا لها ثم بعض منها يكون متعلقا
بامر آخر تعلقا وقوعيا فيحدث فيها وصف اعتباري هو كونه متعلقا بها فتلك الحالة هي الحاصل
بالمصدر على ما صرح به صدر الشريعة وغيره من المحققين كالمصنف رحمه الله وهي ربما تكون موجودا
عينيا واذا لوحظ اتصافها بها سمي مصدرا اعتباريا وكون الآخر متعلقا اياها مصدرا مجهولا
ثم قد يعتبر معنى المشتق اي الذات والنسبة مع المصدر المعلوم وهو المصدر المبني للفاعل
وقد يعتبر مع المصدر المجهول فهو المصدر المبني للمفعول فهذه خمسة معان ولا يعقل حالة اخرى
في المفعول سوى وقوع الحالة القائمة بالفاعل عليه حتى تكون حاصلا بالمصدر المجهول فما قال

عنه في الحاشية ان للمصدر ستة معان ثلاثة منها الحاصل بالمصدر المجهول لا يظهر له عند

تدقيق النظر وجه ثم المعنى المصدري قد يكون انفعالا وقد يكون فعلا اى تاثيرا وتأثرا او وجود
ونحوه ايضا انفعال بهذا المعنى فان لم يكن من مقولته حقيقة واما كونه غير قار الذات حتى
يندرج تحت مقولة الفعل او الانفعال الحقيقيتين فغير ظاهر كيف وقد يكون كثيرا من المعاني
المصدرية ثابتة والحالة الحاصلة بالمصدر لا يلزم كونها امرا ثابتا قار الذات ولا كونها
كيفا كيف الحالة التي هي الحركة ليست قارة ولا كيفا وقد صرح صدر الشريعة و المص
انها حاصلة بالمصدر الذي هو التحرك واذا عرفت هذا فاعلم ان في الحمد خمسة معان الاول
الحالة القائمة بالحامد ويعبر عنها بستايش وينتزع العقل عنها بمعونة اتصاف الحامد
بها معنى يعبر عنه بستودن وهو المصدر المعلوم وينتزع عنها بمعونة تعلق هذه الحالة
بالمحمود معنى يعبر عنه بستوده شدن هو المصدر المجهول وقوله المعنى المصدري شامل لهذين
المعنيين اقتصر على تفسير المصدر المعلوم لانه الاصل ثم ينتزع العقل بقيام هذه الحالة
بالحامد كونه ذاتا متصفة بها وهو الحامدية وبتعلقها بالمحمود كونه ذاتا واقعا عليها
الحمد وهو المحمودية ثم مآل الحامدية يرجع الى اتصاف الذات بالحمد ومآل المحمودية الى وقوع
الحمد على الذات فاذا اخذ المصدر المعلوم مع النسبة الى الذات المبهمة الداخلة في المشتق
يكون بعينه المصدر المبني للفاعل واذا اخذ المصدر المجهول مع النسبة الى الذات المبهمة
يكون بعينه المصدر المبني للمفعول وهذا هو المعنى بقوله وكان بمعنى الاخرين الخ يعني ان
معنى المبني للفاعل والمبني للمفعول هو بعينه معنى الاولين هما المصدر المعلوم والمجهول
لكن لا مطلقا بل من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود واذا لم يعتبر الاضافة فيهما
متغايران لدخول النسبة والذات في الاخرين دون الاولين فافهم وتثبت ثم
اللام تحتمل العهد على كل تقدير فالمعنى الحمد الكامل او الحامدية الكاملة او المحمودية الكاملة

لله تعالى فانه تعالى هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير وكل صفة كمالية في غيره فهي
مستعارة منه تعالى فهو المحمود الكامل ولا يقدر احد على ثنائه وحمده على الكمال الا هو
فالحامدية الكاملة له لا لغيره ويحتمل على تقدير ارادة المصدر المجهول والمبني للمفعول
ان يكون اللام للاستغراق ايضا فان كل صفة كمالية للمخلوق انما هي لله تعالى اذ
هو المعطي فهو المحمود حقيقة فمن حمد غيره تعالى فانما حمده بما اعطاه الله تعالى فهو في الحقيقة
راجع الى الله سبحانه فكل محمودية وان كانت للمخلوق في بادي النظر فهي في الحقيقة لله تعالى
واما اذا اريد المبني للفاعل او المصدر المعلوم فلا يصلح للاستغراق فان من الحامديات
حامدية مخلوق بما لم يفعل او هذه صفة نقص لا يليق نسبتها اليه سبحانه ولو مبالغة وانما
نسب اليه مبالغة ما يكون صفة كمال ولو في المخلوق فقد ظهر لك وجه قوله في الحاشية
اللام على هذه التقدير اي تقدير ارادة المبني للفاعل للعهد والمراد به الحامدية الكاملة
فالمراد قصر هذا التقدير على العهد اي لا يتجاوز الى الاستغراق هذا تقرير الكلام على طبق
مرامه والحق ان الحامد للمخلوق لا يحمد الا مصنوعا من مصنوعاته وشانا من شئوناته
وهو وان حمده بما لم يفعل لكنه قصد تعظيمه وتبجيله فهذا الحمد وان كان صفة نقص باعتبار
انه تعلق بالمخلوق مع كونه بما لم يفعل لكنه صفة كمال باعتبار انه تعظيم لصنعه ولمظهر
قدرته فبهذا الاعتبار نسب اليه سبحانه وقيل هذا الحامدية له مبالغة لا بعد فيه بل هو الاجدر
بالقبول فجميع الحامديات وجميع المحموديات له سبحانه فما في الكون حامد في الحقيقة الا
هو ولا في الكون محمود على الحقيقة الا هو فتبارك الله احسن الحامدين والمحمودين وان
شئت تنقيح هذا المبحث فعليك بمطالعة شرح الفصوص للشيخ العارف مؤيد الدين
جنيدي قدس سره ثم انه اختار المص في المطول ان اللام ههنا للجنس معللا بانه
الاصل لا سيما عند عدم قرينة الاستغراق واورد عليه ان اي مقام يناسب الاستغراق

٤

من مقام الحمد واجاب عنه الفاضل اللاهوری رحمة الله بان حصر جنس الحمد یحصل
علی تقدیر ارادة الجنس فلا یخرج حمد الا وهو له کما یفید الاستغراق هذا المعنی فلا
یصلح المقام قرینة للاستغراق بخصوصه وانت لا یذهب علیک ان وجود الجنس
کما یکون بوجود جمیع الافراد کذلک یکون بوجود فرد ما فبثبوت فرد من افراد الحمد
یثبت الجنس فعلی تقدیر کونه للجنس انما یستفاد ثبوت جنس الحمد ولو فی ضمن فرد ولا
یلزم الانحصار اصلا فلا یفید الجنس مفاد الاستغراق کیف ولو کان المفادان واحدا
لم یکن تعریف الجنس فی العهد وقد صرحوا بخلافه ولم یصح قول اهل المعانی ان الاستغراق
فی تعریف الجنس قد یستفاد من خصوص المقام بقرینة فلا دفع له الا اذا ثبت عرف
خاص لهذا الترکیب فی الحصر ودونه خرط القتاد فتامل **قوله** قلت صدق مبدء الخ
قیل علیه المبدء ان اذا کانا متصادقین ومفهوم الصیغة متحد مشترک بین المشتقات
کلها وجب تصادق المشتقین فان المشتق لیس الا المبدء وهو مفهوم الصیغة وبعبارة
اخری اذا کان بین المبدئین عموم وخصوص وفرض صدق المشتق الخاص علی افراده
وجب قیام مبدئه فوجب قیام مبدء العام ضرورة وجوب صدق العام علی الخاص
وکذا حال التعلق واذا قام المبدء العام وجب حمل مشتقه فیما هو موصوف بالمبدء
الخاص او هو متعلقه فهو موصوف بمبدء العام او متعلقه فما تم جواب المحشی وبعضهم
قرر الایراد بهذا ان صدق المبدء علی المبدء لا یکون الا صدقا ذاتیا فان المبادی لا یصدق
علی حصصها وقد صرح به المحشی فی مواضع غیر عدیدة فاذا قام او تعلق بالشئ مبدء
الاخص وجب قیام الاعم وتعلقه ضرورة امتناع انفکاک الذات عما هو ذاتی له والجواب
ان قیام الکل والاخص وان استلزم قیام الجزء والاعم لکون القیام نحوا من الوجود ووجود
الکل والاخص بدون وجود الجزء والاعم غیر معقول لکن تعلق الکل والاخص بشئ ووقوعه

بعد ثبوت الشئ ووجوده فاذا تقرر هذا ففی صورة القیام یلزم الحمل ولکن بین الفاعلین فیقال الحامد القائل وهذا لیس بباطل والباطل هو حمل المقول

عليه لا يستلزم تعلق الجزء والاعم به ووقوعه عليه كيف والجزئية والعموم انما توجب امتناع
الانفكاك في الوجود لا في سائر الاحكام بل يجوز ان يكون التعلق ناشيا عن الخصوصية
فلا يوجب تعلق ما لا خصوصية فيه او يكون التعلق للمجموع بما هو مجموع فلا يكون للاجزاء تعلق
فلا يصدق ان ما تعلق به الاخص او الكل تعلق به الاعم او الجزء فالحمد اي القول الجميل تعلق
بمن قام به الجميل ووقع عليه ولم يتعلق به القول المطلق ولم يقع عليه فلا يلزم التصادق بين
المفعولين وان وجب بين الفاعلين فقد وضح عدم استلزام تصادق المبادي تصادق
المشتقات مطلقا وان استلزم في خصوص اسماء الفاعلين وبهذا اندفع الايراد وان لا حاجة في
دفع الثاني الى ما اجاب به البعض بان القول بان ليس للمصدر افراد سوى الحصص مخصوص
بالوجود غير عام للمصادر كلها مع ان هذا الجواب مما ينادي على فساده عبارة المحشي في حواشي
شرح المواقف باعلى نداء فافهم ثم هذا كله انما هو على تقدير ان يكون اسم المفعول مشتقا من
المصدر المعلوم باعتبار التعلق كما هو المشهور وان اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار
قيامه فالاشكال عن اصله غير متوجه اذ المصدر المجهول للقول لا يصدق على المصدر المجهول
من الحمد فافهم وما قيل ان المحشي صرح ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق
منه انتهى والمراد بالعروض اعم من الحمل بالمواطاة والاشتقاق فعروض القول للحمد مستلزم
لعروضه للمشتق من الحمد وعروض مبدء الاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه فيلزم من حمل
القول على الحمد حمل المقول على المحمود ففيه انه لم يفرق بين المفهوم والمصداق فان الذي
صرح به المحشي ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه لمفهوم ما اشتق منه لا لمصداقه فلو سلم
المقدمات لزم صدق المقول على مفهوم المحمود ولا تعدي في النزاع انه الكلام في صدق المشتق
على ما يصدق عليه المشتق الآخر ولا يلزم من تعلق احد المبدئين المتصادقين بمصداق
مشتق تعلق الآخر بمصداقه ثم لو سلم ان عروض شيء للشيء مطلقا مواطاة كان او اشتقاقا

في الحصول وكان الحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ ومعتبرة في اللحاظ فقط فعلى قياس ما يقال ان العلم الحصولي حكاية عن المعلوم بمعنى انه ماخوذ زيادة

يستلزم عروضه لما اشتق منه لكن اذا كان العروض على نمط واحد فان كان عروضه للمبدء مواطاة كان المشتقه ايضا كذلك فغاية ما يلزم من تلك المقدمة عروض القول المشتق للحمد مواطاة وعروض المبدء مواطاة لا يستلزم حمل المشتق وانما المستلزم لحمل المشتق العروض الاشتقاقي ثم هذا الذي صرح به المحشي انما هو مجرد دعوى من غير شاهد بل المبدئية عارضة للمبدء وليست بعارضة للمشتق فافهم وقيل في الجواب عن اصل الاعتراض ان الحمد يطلق على التلفظ بالجملة الثنائية وعلى نفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على التلفظ وعلى نفس اللفظ والمحمود انما اشتق من المعنى الثاني ومعناه ذات تعلق به الجملة الثنائية وهو ذات المحمود التي هي قائم الاوصاف والمقول اشتق من القول بالمعنى الاول فهو ذات متعلق التلفظ وما هي الا الالفاظ نعم يجوز في حاق اللغة ان يشتق المحمود من المعنى الاول للحمد ويقال ما تعلق به الحمد ما تعلق به القول لكن لم يجوزه العرف ولم يرخصه وليس كل قيام او كل تعلق يستلزم صدق المشتق فلا يقال للذهن الذي قام به هيئة الحرارة حين التعقل حار وانت لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق منه كيف وهل هذا الا القول بالاشتقاق من الجامد فهو من قبيل الجعلي ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يمنعه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون ما تعلق به الحمد ما تعلق به القول باطل باي معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو حين ما تعلق به التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل بل انما يتعلق بمن هو موصوف بالجميل كما لا يخفى على من له ادنى مساس فافهم وتوكل على الله سبحانه قوله ثم المحمود الخ قد وافق المحشي الجمهور في تفسير المحمود به فسره بالوصف المسند الى المحمود اذ هو الذي حمد به خالف في المحمود عليه ففسره بالوصف القائم به حقيقة او ادعاء فذلك الوصف له اعتباران اعتبار

الخ وهو معنى قوله انما المفقود الاعتقاد فاحتاج الى التطبيق فاطبقه بقوله فلعله اراد ١٢ مولوى محمد اسمعيل

انه قائم به حقيقة او ادعاء يترتب عليه الحمد فهو بهذا الاعتبار محمود عليه ومحكي عنه وآعتبار انه اسنده الحامد الى المحمود وهو بهذا الاعتبار محمود به وحكاية فالتغاير بينهما اعتباري وهذه الحكاية والمحكي عنه غير الحكاية والمحكي عنه الذين يستعملان في بيان صدق القضايا وكذبها فان المحكي عنه هناك كون الموضوع في حد ذاته من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع المحمول عنه او لا يصح وهو مغاير للحكاية التي هي النسبة الحاكية بالذات والمحكي عنه بالمعنى الذي نحن بصدده نفس الوصف المسند وهذا المعنى يعم الانشاء والاخبار بل التصورات الساذجة وبهذا المعنى يقال ان الصورة العلمية حكاية عن المعلوم وان الوصف العنواني حكاية عن الذات وهذا هو المراد مما نقل عنه في الحاشية هذا يعم الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف هذا انتهى والمحمود عليه عند الجمهور ما يكون باعثا على الحمد وهو قد يكون عين المحمود به كما اذا اعطى السلطان الرجل عطاء فحمده به وقد يكون غيره كما اذا حمده في المثال المضروب بالشجاعة ولا يرى هذا العبد في تغير اصطلاحهم فائدة سوى التخبيط في تقرير المذاهب كما نبين ان شاء الله تعالى على ان هذا الاصطلاح مبني لكلام القوم فهو قوة الخطاء عند المحصلين فافهم قوله الا ان الفرق يعني التقييد في احدهما بالاختيارية دون الآخر وهو كما ترى قوله اي جليه وجه يشمل التعظيم الظاهري الخ يحتمل ان يراد بالتعظيم التعظيم الظاهري وبالتبجيل التعظيم الباطني او يراد بالتعظيم اعم ويكون عطف التبجيل عطفا تفسيريا قوله ولا يخرج مدائح الشعراء الخ يعني ان الشاعر يمدح قاصدا من قبله المدح ومعتقدا انه محمود فوجد فيه التعظيم الباطني فلا يخرج وانما المفقود الاعتقاد بظواهر معاني الفاظ وظواهر ما وصف به مبالغة وما نقل من السيد السند المحقق قدس سره اذا عري عن مطابقة الاعتقاد وخالفه افعال الجوارح كان سخرية واستهزاء لا حمدا فلعله اراد به انه اذا عري عن مطابقة

٨

على هذا ينتج الجميل صفة للاختياري وكل صفة الاختياري اختياري فالجميل اختياري ١٢

وكان الامر عند المحشي رحمه الله الاتحاد بين المحمود به والمحمود عليه فعلى هذا يبطل القول الثالث كما لا يخفى ١٢

الاعتقاد بانه ممدوح ومقصود بالمدح والا فهو كما ترى ليس على ما ينبغي فافهم **قوله**

معللا بان المراد الخ لما علل الشارح بان الجميل صفة للفعل وهو اختياري ورد عليه

غياث الحكماء بان الاوسط غير متكرر فليس هو استدلالا على قانون المنطق وحسب بانه

قياس المساواة فانتج بواسطة المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية

فالجميل اختياري فاتجه اليه منع هذه المقدمة كيف لا وكثير من صفات الافعال الاختيارية

لا تكون اختيارية فسلك المحشي مسلكا آخر حسنا هو ان المراد بالجميل الفعل الجميل لانه

صفة للفعل والفعل لا يكون الا بالاختيار ثم انه اشار الى هذا التعليل بحمل لفظ الجميل

على الاختياري ان وقع محمودا به كما حمل المص هذا اللفظ عليه في قول صاحب الكشاف

وان وقع محمودا عليه فالتشبيه في مجرد حمل هذا اللفظ لا في كونه محمودا عليه فاندفع ما قيل

ان الذي حمله المص هناك على الاختياري محمود عليه وههنا حمل المحمود به فالتقل غير

مطابق فافهم **قوله** ولا يخفى ما فيه الخ لان كلية قولنا كل فعل لا يكون الا بالاختيار

ممنوعة والجزئية لا تفيد وكذا الصغرى فانه يجوز ان يكون الجميل صفة للوصف

دون الفعل لكن الامر سهل فان المتبادر من الجميل الفعل الجميل وهو الظاهر فانه من

صفات الفعل الغالبة عليه والمتبادر من الفعل في العرف الاختياري ولا ينافي تقسيم

الفعل الى الاختياري والاضطراري لهذا كما ان الوجود ينقسم الى الذهني والخارجي

مع ان المتبادر منه الخارجي واليه اشار بقوله لكن المقام خطابي ثم انه قد يناقش بانا

وان سلمنا ان المتبادر في العرف من مطلق الفعل الاختياري لكن لا يلزم منه تبادره

من الصفات الجارية عليه فتامل فيه **قوله** والمذاهب ههنا ثلثة الاول ان المحمود به

فقط دون الممدوح به اختياري والمحمود عليه مسكوت عنه لانه اعم فانه لا يتاتى على ما فسر

عليه الباقي ثم الاولان يرجعان الى انه يجب ان يكون المحمود به وعليه كلاهما اختياريين

زالد بخلاف الاولى فكانت اعم من الاولى ١٢

بناء على مازعم من الاتحاد وبطل القول الثالث بالضرورة كما اعترف به في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان اصحاب المذاهب الثلثة عقلاء فكيف يتفوهون بهذا الامر الباطل بل هم ارادوا من المحمود عليه المعنى المشهور الذي ذكر فعليك بالانصاف والقاء المعنى المشهور ليصح النزاع وهذا شاهد عدل على ان المحمود عليه ما هو المشهور لا مازعم فافهم قوله وتوجيهه ان الممدوح به الخ اراد به دفع ما يتراءى ورود ان الصفاء ممدوح عليه لا ممدوح به فحاصل الاول ان قولنا مدحت اللؤلؤ مدح والممدوح به كون اللؤلؤ ممدوحا بالصفاء وهذا ليس في اختيار اللؤلؤ وكون مدحت اللؤلؤ مدحا امر بديهي فمن منع فقد منع امرا ضروريا فلا تضيع اليه وحاصل التوجيه الثاني ان فيه نسبة الصفاء الى اللؤلؤ فالصفاء ممدوح به وهو غير اختياري وهذا ليس مخصوصا بالصفاء بل كل ما يقع ممدوحا عليه في الكلام اي يكون مدخول كلمة على فهو ممدوح به لان الممدوح به ما يقع به المدح وهذا قد وقع به المدح فافهم قوله على هذا القول الخ فيه اشارة الى ان المراد به المحمود عليه في الكلام ولا بد منه لئلا يبطل بالضرورة قوله الدلالة الاولى اعم الخ قيل في تقريره الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الوسيلة فالدلالة الثانية دلالة على وسيلة توصل تلك الدلالة الى المطلوب وفي الدلالة الاولى دلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب ففي الدلالة الثانية ايضا وسيلة لكن تلك الدلالة كافية في الايصال بخلاف الاولى فاينما وجدت الثانية وجدت الدلالة على الوسيلة وهي الاولى من غير عكس اذ يجوز ان توجد الدلالة على الوسيلة من غير ان يكفي للوصول لذا قيل فعلى هذا ايصال الدلالة الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك على الوسيلة فيصل الى المطلوب لا بان تكون تلك الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والا صارت الوسيلة لغوا ولم يبق

وسيلة بخلاف الدلالة الاولى فانها لا تستلزم السلوك عليها فاندفع ما قيل ان المتبادر

بالدلالة الاولى ما يكون على وسيلة موصولة بالذات تامة في الايصال وفي الثانية

وان كانت على وسيلة لكن الوسيلة ليست موصولة بالذات وتامة في الايصال عما

الموصل التام الدلالة فحسب فبينهما تباين كلي ضرورة ان الشيئين لا يكونان موصلين

تامين فاذا كانت نفس الدلالة موصلة تامة لا تكون الوسيلة تامة في الايصال وان كانت

الوسيلة تامة لا يكون الدلالة تامة ثم لي فيه كلام اما اولا فلانه لو تم ما ذكر لزم العموم

بحسب الصدق فان الدلالة الثانية ح مقيدة بالنسبة الى الاولى فهي حصة لها و

الكلي يصدق على حصته صدقا مواطاتيا وهو غير مطلوب المحشي واما ثانيا فلانا سلمنا

انه لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة بل يجوز ان

يكون هو المطلوب واعم منه ومن الوسيلة فح يمكن تخلفها عن الدلالة على الوسيلة

واما ثالثا فلانه وقع في كلمات الاكثر في تفسير المعنى الثاني الايصال الى المطلوب وهو

اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة او بدونها فلا دلالة هناك ولا مدلول سوى

المطلوب واما رابعا فلانه يستلزم ان لا يكون الوصل الى البغية من غير توسط الوسيلة مهديا

كما كان شان رسول الله صلعم ذلك فانه خُلق وهو واصل الى الله عز وجل مشاهدا اياه ولان

يلتزم ذلك لثبوت ما هو ارفع منها فتامل وقيل معنى العبارة ان المعنى الاول اعم مطلقا

من ان يكون عاما مطلقا او من وجه ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** المراد الخ دفع

لورود انه ان اريد بالايصال الايصال بالقوة فكلتاهما متلازمتان فانه كلما تحقق

الدلالة على الطريق تحقق هناك الايصال بالقوة وان اريد بالفعل فكل منهما

متلازمتان للوصول فلا تفارق فوجه الدفع ان المراد من الايصال الايصال بالفعل

كيف والايصال بالقوة ليس ايصالا حقيقة لكن الايصال في المعنى الاول صفة

الوسيلة لا الدلالة فالوسيلة توصل سالكها بالفعل والدلالة عليها لا تستلزم

السلوك حتى تستلزم الايصال فهو يشمل المؤمن والكافر بخلاف المعنى الثاني فان

الدلالة هناك بنفسها موصلة فلا ينفك عن الايصال المستلزم للوصول فهو

مختص بالمؤمن ثم المطلوب في هداية الانبياء صلوات الله تعالى عليهم الايمان و

الوسيلة الدلائل والاعجاز والآيات فلا يرد ما قيل ان كان المطلوب فلاح الدنيا و

الآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى الله تعالى كما يكون للاولياء

فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم قوله فالنقض الخ يعني انه اذا

تقرر ما ذكر فالنقض بالكريمة ظاهر الورود واشار الى دفع ما قيل ان المراد بالايصال

الايصال بالقوة وثمود كانوا واصلين الى المطلوب بالقوة فيتحقق المعنى الثاني

فلا نقض انتهى وعدل عن التقرير المشهور بان الضلال لا يتصور بعد الوصول فانه

يرد عليه انه ربما يرتد الرجل العياذ بالله الى ان ثمود لم يؤمنوا فلم يكن هناك ايصال

وزعم بعضهم ان وجه النقض ان الهدى مطاوع الهداية فلو كانت بمعنى الايصال

لزم من تحققه تحقق الوصول الذي هو الهدى وقد قال الله تعالى فاستحبوا العمى على

الهدى ثم اورد انه كما لا يستقيم المعنى الثاني لفقدان مطاوعه كذلك لا يستقيم الاول

لان الهدى ح بمعنى الروية وهي مطاوعة للارارة فلا يصح المعنى الاول ايضا و

اشار الى دفعه بقوله ومعنى الآية الخ ان الهدى ليس مطاوعا للهداية بل هو وجدان

الطريق ولا يستلزم ارارة الطريق والدلالة عليه وجدانه وقال في الحاشية مع ان

فيه خلطا بين الهدى والهداية واشتباها في مورد النقض اما الخلط فظاهر فانه فهم من

كون الهداية بمعنى الارارة ان الهدى بمعنى الروية وليس كذلك بل هو وجدان الطريق

لكن يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد وقد نقل البعض عن تاج المصادر

١٢

الهدى راه نمودن وراه يافتن فهو حينئذ لفظ مشترك فالمراد في الآية المعنى الثاني لقرينة وجود الهداية فافهم واما الاشتباه فلانه جعل مبنى النقض فقدان الهدى مع تحقق الهداية وليس لك لما تقررت ان لا يذهب عليك ان فيه اشتباها بين المورد والمبنى فافهم **قوله** لان المعنى الاول الخ في القاموس هداه هدىً وهدياً وهدايةً وهديةً بكسرهما ارشده فهتدى واهتدى هداه الله الطريق وله واليه انتهى واذا كان المعنى الاول معنى لغوياً موضوعاً له بخصوصه كان حقيقة فيه فلو كان حقيقة في المعنى الثاني فاما ان يكون منقولا اليه او موضوعا له ابتداءً فيكون لفظ الهداية مشتركا فيهما والنقل والاشتراك خلاف الاصل فتعين كونه معنى مجازيا فقد ظهر انه لا استدراك في البيان فافهم ولا تلتفت الى ما قيل انه يكفي كون الاول معنى لغويا لكن غاية ما لزم منه كون الاول معنى حقيقيا ولا يلزم مجازية المعنى الآخر بل يجوز ان يكون الآخر ايضا معنى حقيقيا الا بضم المقدمات المذكورة نعم لو قيل ابتداءً ان الاول معنى لغوي والثاني ينكره اهل اللغة لتم وكفى لكن هذا دليل آخر اشار اليه بقوله وقد صرح المص رح في شرح المقاصد الخ واعترض عليه بان كلام المص مضطرب فان كلامه في حاشية الكشاف ينادي على ان كلا المعنيين يستعمل فيهما لفظ الهداية في المحاورات وما في شرح المقاصد يفيد ان المعنى الثاني معنى مخترع لا اصل له في اللغة والعرف وجوابه ان مقصوده في شرح المقاصد ان المعنى الثاني ليس موضوعا له انما الحكم بالوضع بازائه من مخترعات بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة وهذا لا ينافي ما في حاشية الكشاف فانه انما يفيد الاستعمال فيه لا الوضع بازائه وانما ينافي لو كان الحكم بكون الاستعمال مطلقا ولو مجازا مخترعا وليس كذلك كيف وليس سماع الجزئيات شرطا في المجازات فاحداث مجاز ابتداءً لا يكون مخترعا بل يكون على قانون اللغة فكيف يصح الحكم بالاختراع في الاستعمال المجازي فافهم

١٣

قوله حاصله ان الهداية بالمعنى الاول الخ ثم يرد ان الهداية وان كانت بحسب الظاهر
منسوبة الى الرسول صلعم لكنها بالحقيقة فعل الله تعالى بناءً على ان افعال العباد
كلها مخلوقة له تعالى عند اهل الحق القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى وحفظهم فى امنه
فيصح نفيها عن الرسول صلعم حقيقةً وكيف يريد هذا فانه يرد عليه انه لا اختصاص له
بالهداية بل هذا يجرى فى الافعال كلها مثل الاكل والشرب فلا يصح اسناد واحد منها
الى المخلوق حقيقة ويرد ايضا ان اسناد الافاعيل الى من قام به حقيقة ان لم تكن
مخلوقة له الا ترى ان البشر آكل حقيقة وان كان اكله مخلوقا له سبحانه وتعالى فكذا الهداية
بمعنى الدلالة والارشاد وان كانت مخلوقة لله تعالى لكنها قائمة بالرسول صلعم فهو الهاد
حقيقةً فلا يصح نفيها عنه حقيقةً بل المراد ان الهداية والارشاد حقيقة لا تنفهم حقيقتها
الا باراءة المعجزات والآيات فانها الطريق الى المطلوب والآيات والمعجزات حقيقة
منه سبحانه فهو المرشد والارشاد قائم به حقيقة فيصح نفيه عن الغير حقيقة هذا غاية التقرير
ولعل فيه خدشة فان الآيات والمعجزات وان كانت وسيلة للارشاد ومخلوقة لله
سبحانه لكن لا يلزم منها ان لا يكون الرسول صلعم مرشدا بل الارشاد قائم به صلعم حقيقة
وان كان متممه منه سبحانه فلا ينافى كونه سبحانه مرشدا حقيقة كون الرسول صلعم مرشدا
حقيقة ايضا بل الارشاد قائم بكليهما فلا يصح النفى عنه حقيقة فالحق ما ذكرت لا يلزم
منه التجوز فى لا تهدى فى استعماله فى غير المعنى الاول وايضا يجوز ان يراد به المعنى الاول
ويكون التجوز فى الاسناد بناءً على تنزيله منزلة العدم لعدم كون متممه فى يده صلعم فما الوجه
فى اختيار الاول على الثانى مع كون الثانى بلا كلفة قلت ليس المجاز فى الاسناد
اولى من المجاز فى الطرف فكما انه يرتكب فى هذه الآية المجاز فى الاسناد يمكن ان
يرتكب فيما نقض به المعنى الثانى المجاز فى الطرف مع انه يمكن ان يكون لفظ الهداية فيه

على معنى الايصال و انما نسب اليهم لتقربهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه لاله واضحة قطعية فافهم **قوله** فانه صلعم دعا بعض اقربائه وهو عمه ابو طالب كما نص عليه فى صحيح مسلم **قوله** وكذا الايرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت الخ وجه الدفع انه انما ذكره للتسلي صلعم **قوله** ولك ان تقول الخ الدلالة الاولى المقيدة بالوصول اما بان يكون التقيد واخلاد القيد خارجا فيكون حصة او بان يكون كلاهما داخلين فيكون فردا وعلى كل تقدير فالارشاد المقيد بالوصول اخص و اطلاق الهداية عليه اطلاق الاعم على الاخص الذى هو جزئي من جزئياته وهذا الاطلاق لايكون مجازا كاطلاق الانسان على زيد ونحوه لايذهب عليك ما فيه من الاختلال فان اطلاق الاعم على جزئي منه على نحوين احدهما ان يراد به المعنى الاعم ويجعل عنوانا ومعبرا عن الجزئي كما اذا رايت زيدا واخبرت عن رؤيته بقولك رايت انسانا فقد عبرت عنه بالانسان وثانيهما ان يراد به الاخص بخصوصه من اجل علاقة العموم والخصوص والاطلاق الاول حقيقة من غير ريبة والثاني مجاز البتة وههنا لايمكن ارادة الارشاد المطلق وجعله عنوانا للخاص فان نفيه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فيلزم انتفاء الارشاد مطلقا اى كان مقارنا مع الوصول ولا وهذا فاسد فان شان الرسول صلعم كان الارشاد قطعا لامجال للارتياب فيه فلا بد من ارادة الجزئي بخصوصه فيلزم المجاز قطعا وقد تقرر بان المراد مطلق الارشاد ولكن من حيث هو اعني موضوع المهملة وهو ينتفي بانتفاء فرد كما انه ينتفي بانتفاء جميع الافراد كما سيجي فى كلام المحشي انشاء الله تعالى فحينئذ يصح نفي الهداية والارشاد باعتبار انتفاء حصة منه وهو الارشاد مع الوصول فلا تجوز وهذا اشد فسادا فان النفي الوارد على النكرة موضوع للعموم والاستغراق وكذا النفي الوارد على الفعل مطلقا فههنا الهداية واقعة فى سياق النفي فنفيه بانتفاء جميع الافراد حقيقة ونفيه بانتفاء البعض مجاز ونفي المطلق بانتفاء بعض الافراد دون

١٥

صح عقلا لكن لا يصح لغة وحقيقة فان اهل اللغة لم يضعوا النكرة الواقعة في سياق النفي لهذا النحو من الانتفاء فافهم وقد قيل في توجيه كلام المحشي ان كلامه مبني على مذهب الشيخ ابن الهمام فانه صرح في التحرير بان اطلاق الكلي على الفرد حقيقة مطلقا وفيه انه مع بعده جدا لا يصح فان قوله انما هو في الاثبات واما في النفي فهو لقبول النكرة للعموم وارادة فرد منه بخصوصه تخصيص و مجاز فافهم **قوله** وما قال المص في شرح المقاصد الخ توجيه الحمل ان خلق الاهتداء نوع من الهداية اي الارشاد فان خلق الاهتداء ايضا ارشاد اي ما يوصل و خلق الضلال ايضا نوع من الاضلال فاريد بالهداية خلق الاهتداء والايمان و بالاضلال خلق الضلال من قبيل ارادة الخاص بالعام فهو من قبيل الحقيقة فتامل **قوله** ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد الخ تقرير التوهم ان المعنى الاول انما يفهم اذا قيد الهداية باللام او الى والتقييد من امارات المجاز فيلزم كونه معنى مجازيا وقد قلتم انه حقيقي والجواب بان التقييد على نحوين الاول التقييد بما هو من لوازم المعنى المتعقل المعنى كالتقييد بالفاعل و نحوه والثاني ان يكون التقييد بحيث لولاه لم يفهم هذا المعنى بل يفهم غيره والتقييد ههنا من النحو الاول و امارات المجاز النحو الثاني هذا هو المراد ثم اورد على الجواب بان هذا التقييد من النحو الثاني فانه لو ترك هذا التقييد يفهم المعنى الثاني على ما صرح به في حاشية الكشاف فينبغي ان يكون هذا علامة المجاز وانت لا يذهب عليك ان هذا التقييد اي المفعول ليس الا لان المعنى الاول لا يتعقل الا بالتقييد فان الارادة لا بد لها من مرئي يتعلق به الارادة فهذا التقييد لتوقف تعقل معنى الفعل لا لانه لولاه لفهم المعنى الآخر كيف و لو حذف المرئي مطلقا من اللفظ والارادة بان جعل نازلا منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني لفهم المعنى الاول قطعا والضابطة ساكتة عنه ولا يفهم المعنى الثاني على ما ذكره المص في تلك الحاشية الا اذا عدي الى

المفعول الثاني بنفسه فلم يكن هذا التقييد من قبيل التقييد الذي هو من امارات المجاز بل قد يفهم المعنى مع عدم التقييد فافهم ولا تزل فانه مزلة **قوله لان المتعدي بالحرف** الخ حاصله ان ليس ههنا تقييد الا بالمفعول الذي لا يتعقل معنى الفعل المتعدي الا بتعقله والحرف انما هو آلة التقييد فهذا التقييد مثل التقييد عند التعدية بنفسها والتزام هذا التقييد ليس من امارات المجاز والتقييد الذي من اماراته هو التقييد الذي لولاه لافاد المعنى الآخر وههنا لو ترك التقييد بالمفعول لم يفد المعنى الثاني البتة كما قدمر فاندفع ما قيل ان الحرف وان كان واسطة لكن التقييد ان كان من قبيل الثاني فلابد من المجازية والا فلا دخل لكونه واسطة في التقييد وايضا الحرف واسطة في تقييد معنى الفعل بالاسم وايصاله اليه وهذا هو معنى التقييد لا انه تقييد بنفسه منفردا وجه الدفع ان المقصود انه ليس تقييدا الا بما قيد به عند التعدية بنفسها وهذا التقييد ليس من امارات المجاز فافهم وتشكر **قوله** وقد نقل الجوهري الخ انت لا يذهب عليك ان هذا يبطل ما وضع المص في حاشية الكشاف من القانون فانه يلزم ح ان لا تكون الهداية في لغة الحجاز مستعملة في معناه الحقيقي وهو اراءة الطريق اصلا الا اقل القليل اذ انزلت منزلة اللازم باعتبار المفعول الثاني ولعله لاجل هذا حمل من حمل كلام المص في تلك الحاشية على ان مقصوده الاشتراك اللفظي فح لم يلزم عدم استعمال الهداية في لغة الحجاز في المعنى الحقيقي بل هو ايضا حقيقي لكنه ح يصير مناقضا لما قال في شرح المقاصد بل يكون باطلا لعدم ذكر اهل اللغة المعنى الثاني ولو كان حقيقيا لذكروه ثم ان ما نقلنا سابقا من القاموس يبطل هذه الضابطة قطعا فانه صرح بان الهداية بمعنى الارشاد على كل تقدير من التعدية بنفسها او بالى او باللام فافهم وتثبت ولا تقدم ولا تاخر

قوله اوسط المعنى الوسط في القاموس السواء العدل والواسط والمعنى هدانا الطريق الذي

ولكن المجعول البسيط لا يكون الخير المطلق بل خير رفيق وخير رفيق لم يكن داخلا في حقيقة التوفيق حتى يتخلل الجعل بين الشئ وذاتياته

هو الوسط والعدل فان وسط كل شيئ حدله والطريق العدل هو الذي لا ارتفاع فيه ولا انخفاض فكني عنه **قوله** وفي التفسير الثاني اشارة فانه جعل الطريق المستوى هو الصراط المستقيم وليس المستقيم الا واحدا فانه اقصر الخطوط الواصلة والوحدة ههنا وحدة بالنوع فان المراد اما العقائد الحقة عموما او ملة الاسلام خصوصا وهما واحدان بالنوع فافهم **قوله** فالفرق بين الوجهين الخ فيه ان حاصل الوجه الاول على ما قرر انه يلزم من تقدم المعمول المضاف اليه الفصل او تقدم المضاف اليه على المضاف لاستلزامه تقدم المضاف اليه لانه عامله ولا شك ان ههنا تقدما على المضاف اليه مع المضاف فتعين المحذور الثاني وهو المحذور الذي لزم في الوجه الثاني فلا فرق يعتد به نعم لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لكان له وجه ويظهر الفرق ثم انه اعترض على الوجهين بانه لا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف عند تقدم معموله فانه وان استلزم تقدم المضاف اليه لانه عامله فهو يستلزم تقدم المضاف لانه عامل المضاف اليه وانت تعلم ان المقام اقناعي بل شعري **قوله** وهما لا يصلحان الخ لان الذاتي داخل في الذات فوجودها وجوده وجعلها جعله فلا يحتاج في ثبوته للذات الى جعل مستانف ثم اعترض عليه تارة بان التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فالمطلوب الخير خارج عن حقيقته وانما الداخل الاضافة اليه فليس الخير ذاتيا له وتارة بانه لو سلم الدخول فالخير هناك صفة للمطلوب وههنا الخير صفة للرفيق فالجعل بينه وبين التوفيق فالذي هو ذاتي لم يتخلل الجعل بينه وبين الذات والذي يتخلل بينه وبينها ليس ذاتيا وتارة بان الذاتي هو مطلق الخير لا خير رفيق والجعل انما تخلل بينه وبين التوفيق فلا مجعولية لثبوت الذاتي

١٨

فلاجل هذه الايرادات غيّر وقرر بان خير رفيق من لوازم التوفيق لان التوفيق لا يكون
الا خير رفيق فح يلزم تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو في قوة تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته وهذا انما يتم لو ثبت ان خير رفيق من لوازم المهية ثم اورد ان هذا الوجه لو تم
لدل على الفساد لا على الركاكة فان الركيك ماله نحو صحة وانت لا يذهب عليك انه
يبقى له نوع صحة بالتزام التجريد عن الخيرية وح لا يبقى ذاتيا له ولا من لوازمه فان التوفيق
لمطلق المطلوب والمطلوب قد يكون شرا ايضا فتامل فيه ثم بقي ههنا كلام وهو انه
انما يتم لو كان الجعل بمعنى التصيير حتى يكون المجعول اليه خير رفيق وهو ممنوع بل يجوز ان
يكون بمعنى الخلق ويكون خير رفيق حالا والخلق اما تصيير الشيء موجودا كما يراه المشاؤن
القائلون بالجعل المؤلف وح فالمجعول التوفيق والمجعول اليه الوجود فلا استحالة واما
اخراج نفس المهية والحقيقة من الليس الى الايس واثر الخلق تقرر نفس المهية في الواقع
بعد ما كان ليسا في حد حقيقتها ثم ينتزع منها الوجود وانتزاع اللوازم والتوابع وهذا الذي
يراه الاشراقيون القائلون بالجعل البسيط وهذا الجعل لا يحتاج الى المجعول اليه حتى تخلل
بين الشيء وذاتياته ولا استحالة فيه اصلا اللهم الا ان يقال مقصوده ان المتبادر من
الجعل الذي وقع بعده امران صالحان لان يحمل احدهما على الآخر هو التصيير وههنا
يستلزم المحال فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر من جعله بمعنى الخلق ويكون خير رفيق
حالا مؤكدة فيلزم الركاكة وليس المدعى الابطال فتامل فيه **قوله** بينا ان الظاهر حال
تعلق لنا بالتوفيق وبالخير فاما تعلقه بالتوفيق يوجب تقييده بمعنى الخيرية مطلقة
وهي ذاتية او عرضية لازمة فيلزم المحذور القهقري واما اذا تعلق بالخير فيصير الخيرية
مقيدة وهو ليس ذاتيا ولا لازما كما اذا تعلق بالرفيق فلا يلزم الاستحالة ثم في
تعلقه بالتوفيق او بالخير ركاكة من جهة اللفظ ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم

عليه كذا معمول اسم التفضيل فاما ان يقدر مثله قبله ويجعل هو مفسرا او يقال الظرف

ما وسع فيه فيجوز فيما لا يجوز في غيره فتامل فيه **قوله** وبهذا اندفع الخ اعلم ان اكثر

المحشين جعلوا وجه الركاكة بلزوم التعليل لافعال الله تعالى بالاغراض فاقردوا انه يجوز ان

يكون اللام للانتفاع وليس هو غرضا عائدا الى الله سبحانه بل الى العباد وهذا لا باس

به بل يجب فان افعال الله تعالى لا تخلوا عن مصالح وفوائد كما بين في غير هذا الفن

والمحشي لما عدل عن هذا التعليل الى التعليل بلزوم المجعولية الذاتية فلا توجه لهذا

الايراد اصلا فافهم **قوله** لان المجاز في النسبة ابلغ الخ قال الشيخ عبد القاهر في قول

الشاعر انما هي اقبال وادبار فلو قيل ذات اقبال وادبار لفسد الشعر على نفسه واخرج الى

كلام مغسول مرذول بل المعنى انها تجسمت بالاقبال والادبار لكثرة ما تقبل وتدبر **قوله**

ويمكن تائيده الخ يعني ان اسم الفاعل حقيقة في المباشر بالمبدأ في الحال ومجاز فيمن

يباشر في الاستقبال وههنا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مباشرا بالهداية

زمان الارسال فلو كان بمعنى اسم الفاعل كان فيه تجوزان احدهما في استعمال لفظ

الهدى في معنى اسم الفاعل والآخر استعماله فيمن يباشر في الاستقبال وانت لا يذهب

عليك انه ليس استعماله اولا في معنى اسم الفاعل ثم استعماله في المباشر في المستقبل بل تجوز

اولا في المباشر في المستقبل فههنا تجوز واحد وهو استعماله فيمن سيهدي في المستقبل

فالاولى ان يقال يلزم تجوزان تجوز في الهدى المستعمل في من يباشر في الاستقبال

والآخر في اجرائه على ذي الحال وجعله حالا فانه لا بد في الحال من المقارنة لزمان

العامل وهذا مجاز في نسبة الحال الى صاحبها بخلاف ما اذا ابقي على معناه واطلق على ذي

الحال مبالغة اذ ليس فيه الا مجاز في النسبة اي في اجرائه على ذي الحال ليس الا لكن يناسب

على هذا قوله وقد تبين في محله الخ فانه لمجازية المشتق في المستقبل اولا لا دخل لها ههنا

متصل ٢ بقوله لا يناسب دعلة له ١٢

فافهم قوله والسر فيه الخ فيه انه هب ان اسم المصدر لم يعتبر فيه التلبس بالفاعل
لكن لا يلزم منه عدم صحة التجوز لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في نفس الامر
وعلاقة الحلول موجودة فيصح تجوز الحال للمحل وسماع الجزئيات في احاد المجاز ليس شرطا نعم
ان ثبت من ائمة اللغة النص على عدم صحة التجوز بهذا النحو تم الكلام لكن الدليل عليه بعد
تسليم ان هذا هو النص لا هذا السر فافهم قال الشارح مصدر مبني للمفعول الخ في القاموس القدوة
مثلثة وكعدة ما تسننت به واقتديت به فالاقتداء لازم لا يصح جعله مبنيا للمفعول اللهم
الا ان يقدر الصلة اي هو الاقتداء به حقيق لكن الحذف في محل الالتباس غير صحيح فالصواب
ان يقال الفاعل المتروك هو الامة اي اقتداء الامة حقيق بهم فافهم قال الشارح اي بان يقيد
الخ جعل المصدر للمتكلم مما يأباه العربية قوله كيف ووصف الشئ الخ يعني انه على هذا التقدير وصف
الشئ بحال المتعلق وهو ليس وصفا للموصوف فان الاقتداء على هذا وصف الامة لا له صلعم وفيه
نظر اما اولا فلان نفس الاقتداء وان لم يكن وصفا له صلعم لكن المقيد اي اقتداء نا اياه
وصف له حقيقة بل التحقيق ان مآل المصدر المجهول ليس الا هذا المقيد كما مرت الاشارة
اليه كيف وليس في المفعول صفة حقيقة سوى هذا المقيد كما تبين في محله وقد سلم ان المصدر
المجهول صفة له حقيقة وكذا هذا المقيد واما ثانيا فلان الصفة بحال المتعلق وان لم تكن صفة
للموصوف حقيقة لكنها قد يجاء بها في مقام المدح ويعطي بالليس في الصفات الحقيقية من المدح
لان هذا نهاية متعلقات الموصوف كما فطنك به واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون كناية
عن الكمال التام اذ من لوازمه اقتداء الغير به فجئ به وقصد به لزومه الذي هو صفة حقيقية
والكناية ابلغ من التصريح فافهم قوله لان اهتداء نا يليق بنا الخ تفصيله ان الاهتداء فعل
لازم فلو تعلق الظرف بيليق ينبغي لا اهتداء مصدرا معلوما ويصير المعنى ان الاهتداء لائق
صلعم وليس فيه كثير مدح فان اهتداء نا لائق بنا وكمال عظيم لنا واما اهتداؤه فادنى كمال

٢١

ثالثها واحد فافهم سر قوله واما ثانيا فلان الخ حاصله انا سلمنا ان هذه الصفة للرسول صلعم بحال المتعلق ولكن لا نسلم التسريح في الصفة التي بحال المتعلق
بحال نفسه فقد ضعف النظر الثالث لان الفرع يبتني على اصله لما كان الاصل ضعيفا فالفرع بالطريق الاولى ١٢

من كمالاته **قوله** ولو قيل الخ يعني انه لو جعل مصدرًا مجهولاً او مصدرًا للمتكلم يكون تعلق الظرف لا تقا بيليق لانه يصير المعنى ح اهتداء الغير به او اهتداه انا به يليق به لكن الا تليق ان يتعلق به فانه يوهم ان اهتداء الغير به تفيد كمالا له واذا لم يتعلق به يكون المعنى ان اهتداء الغير به لائق بالغير هذا وانت لا يذهب عليك انه فعل لازم لا يجيء للمفعول من غير تعديته بالحرف وكذا لا يجيء المصدر للمتكلم ولو جعل الاهتداء مبنيًا للفاعل واريد اهتداء الغير وجعل به متعلقًا بيليق وقصد الكناية الى الكمال لتام لكان اليق كما لا يخفى **قوله** ثم التلبس الخ فيه رد لما قيل ان اطلاق المستقر ههنا مبني على اصطلاح السيد المحقق هو ان الظرف المستقر ما كان عامله مقدرا سواء كان عاما او خاصا لا على اصطلاح الجمهور من ان الذي قدر عامله عاما فقط **قوله** يتحد ذلك الوجه معها الخ حصول الالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة قد يكون بانفسها فيكون العلم بها علما بكنهها ولا يكون الحاصل ح مرآة للملاحظة و يتعلق اللحاظ به لحاظا وحدانيًا اجماليًا لانه لا يلتفت الذهن الى الامور المتعددة على ما هو المشهور ويمكن ان يحصل ذاتيات الالفاظ المرتبة من الجنس والفصل اعني الحد ويجعل مرآة للملاحظة اياها فيكون الحاصل ح متحدا بالذات مغايرا بالاعتبار واما المعاني المرتبة فليست داخلة تحت مقولة واحدة حتى يكون لها جنس وفصل اي حد فان المعاني هي المسائل والمسئلة مركبة مما هو مندرج تحت مقولات شتى فلا يكون مهية حقيقية لها جنس وفصل اي حد فلا يتحقق فيها هذا النحو من العلم وقد يكون حصول الالفاظ والمعاني بالوجه ويجعل هذا الوجه مرآة لملاحظتها فيكون معلوما بالوجه ويكون الحاصل ح مغايرًا بالذات متحدًا بالعرض قيل الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب الحاضر فلا بد من حصوله بالذات لان الحكم عند الشيخ والمحشي على ما هو معلوم بالذات وان كان على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب كيف

٢٢

وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات يتعلقان اولا بالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد وانت لا يذهب عليك ان المقصود الحكم على الفاظ المرتبة او المعاني المرتبة ترتيبا خاصا وهذه الالفاظ والمعاني كلية فالحكم فيه على هذا المرتب الكلي قطعا لكن هذا المرتب قد يتصور بالكنه او بالوجه فان علم الموضوع بالكنه ليس شرطا فالذي قال المحشي ان الحكم في المحصورة ليس على الافراد بل على ما تجعل عنوانا لها سواء كان ذلك العنوان متصورا بالوجه او بالكنه ففيه ما فيه فان الدليل الذي اقامه من ان الحاصل والمتصور بالذات العنوان دون الافراد فهو المحكوم عليه لو تم لافاد ان لا يصح تصور الموضوع بالوجه وقد يوجه بان بنى المحشي الكلام ههنا على المشهور من ان الحكم على الافراد وان كان المتصور العنوان فافهم فان قلت لا احد ان يلتزم ان المحكوم عليه لغاية تهذيب الكلام الوجه والمتنبت لذو الوجه كما قالوا في المحصورة قلت لا يصلح للمحكوم عليه الا ما هو المشار اليه بهذا فان كان ذلك الوجه فهو المقصود عند التعبير بهذا فلا يصح جعله عنوانا لذي الوجه حتى يصير محكوما عليه بالعرض ولا مشار اليه اصلا وان كان ذا الوجه فليس هو حاصلا ومعلوما بالذات فلا يصح كونه محكوما عليه فلا بد من البناء على المشهور فافهم **قوله** وان كان عبارة عن ملاحظة الذهن الخ لما كان كون التفات الذهن بالذات عند حصولهما امرا ظاهرا وانما كان الخفاء في نحو من الالتفات فيما اذا حصل بالوجه علل بقوله لان في علم الشيء بالوجه الخ يعني ان الوجه في علم الشيء بالوجه متصور بالذات ومرآة لملاحظة ذي الوجه فيكون المقصود هو ذو الوجه وهو ملتفت اليه بالذات فالالتفات الى الالفاظ والمعاني المذكورتين بالذات وان حصل بالعرض بحصول الوجه ومن ههنا ظهر لك انه ليس من شان العقلاء ما قيل ان التخصيص بالعلم بالوجه كما سيظهر من الاستدلال ليس من شان العقلاء فافهم **قوله** فالاشارة اشارة عقلية الخ الاشارة اشارتان عقلية وهي تعيين العقل الشيء بدون معونة الحس واشارة حسية وهي تعيين الشيء وتميزه بمعونة الحس سواء كان ذلك الشيء محسوسا بالذات وبالعرض

الالفاظ الخ يعني المذهب المنصور ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني من حيث هي والباقي في زعمه خيالات ولذا قال الشارح بلفظ زعم ١٢

وقد يقيد بانه ههنا او هناك وقد يطلق عليها بالتعين وهو الامتداد الآخذ من المشير المنتهي الى
المشار اليه والاشارة ههنا اشارة عقلية فان الالفاظ والمعاني المترتبة ملحوظة بالذات
وتتميز عند العقل بحصول وجهها فيه او نفسها واستعمال اسم الاشارة الموضوع بازاء المشار اليه
المحسوس في المشار اليه بالعقل مجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس **قوله** وتخيل الاشارة الحسية
الخ قد يتخيل انه يمكن الاشارة الحسية ايضا فانها حاصلة في الخيال وهو قوة مودعة في الدماغ وحالة
فيه والحال في المتحيز بالذات مما يمكن الاشارة اليه ورده المحشي بان الاشارة الحسية تعيين الشيء بمعونة
الحس او الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه وكلاهما يستدعيان الحضور عند الحاس
الظاهرة اي دراكه بمعونة الحس الظاهر والخيال وان كانت قوة مودعة في المتحيز لكنه لا يدرك
بالحس فما فضلا عن الحس الظاهر فلا يصح الاشارة الى ما رتب فيه ويمكن الجواب ايضا بان المشار اليه
الامر الكلي من الالفاظ والمعاني ضرورة تكثرها بتكثر اللافظين والمدركين وسيجي انشاء الله ان الكليات
ليست محسوسة فافهم **قوله** فالقول بوضع الالفاظ للصورة الذهنية الخ التحقيق ان الالفاظ
موضوعة بازاء المعاني من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني كليات
كانت او جزئيات لان المقصود من الوضع افادة ما في الضمير ولا يقصد افادة الشيء مع التقييد
باحد الوجودين ولانه لو كان الوضع للصور الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي مجازا
ولو كان للموجود الخارجي فالاطلاق على الصور الذهنية مجازي ولانه لا يلزم حصول المعنى
بنفسه عند الوضع حتى يكون صورة ذهنية بل قد يكون حصوله بالوجه فلا يكون الوضع للصور
الذهنية هذا هو الذي اشار اليه المحشي فلا يرد عليه ان الحصول وان كان للوجه لكنه يجوز ان
يجعل مرآة لملاحظة الصورة فيوضع بازائها لان الوجه انما جعل مرآة لملاحظة المعنى
لا لملاحظته من حيث حصولها في الذهن فتامل وقد زعم البعض ان الوضع للصور الذهنية
والبعض انه للاعيان الخارجية واشار المحشي الى ان القولين مما ولان كما نقل عن الشيخ

المحقق قدس سره العزيز والتاويل ان الزاعم الاول اراد بالصورة الذهنية الشيء من حيث هو فان الصورة ربما تطلق عليه ايضاً والثاني اراد بالعين الخارجي مقابل الصورة الذهنية اي الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فافهم **قوله** الوجود في الخارج عند المشير يعني الوجود في الخارج بحيث يتعلق به الحس **قوله** بناءً على ان الاعدام الزمانية الخ القائلون بوجود الزمان قالوا الزمان موجود من الازل الى الابد في نفس الامر متخصصاً كل من الحوادث بازمنتها فكل حادث وجود في ازمنة حدوثه ولا يعدم عن تلك الازمنة والا لزم اجتماع النقيضين بل العدم انما هو في ازمنة اخرى فهذا العدم ليس عدما في نفس الامر فان زمان حدوث الحادث معه موجود في نفس الامر فلو تحقق هذا العدم ايضاً يلزم اجتماع النقيضين وايضاً العدم في نفس الامر انما يكون بانسلاب الوجود عن نفس الامر وههنا لم ينسلب عنها بل عن خصوص زمان سوى زمان الحدوث واذا لم يكن هذه الاعدام اعداما في نفس الامر فما ما لها الى غيبوبة زمانية ومثل هذا كمثل السلسلة من الدرر الماخوذة من الشرق الى الغرب فكل درة موجودة في جزء من السلسلة ومعدومة في اجزاء اخرى لا يلزم منه كونها معدومة في نفس الامر وانما يلزم العدم فيها لو انتفى الوجود من السلسلة فهذا مثل الزمان ثم افترق القائلون بوجود الزمان فالفلاسفة منهم ذهبوا الى ان الزمان قديم غير مسبوق بالعدم في نفس الامر غير متناه في الجانبين فالحوادث عندهم ايضاً قديمة دهرية وانما الحدوث باعتبار الزمان في الاعدام السابقة واللاحقة كلها يرجع الى الغيبوبة الزمانية وليست اعداماً حقيقة والقائلون منهم بحدوث العالم ومنهم الشيخ المحقق قالوا الزمان متناه في جانب الماضي كان معدوماً في نفس الامر واذا كان هو معدوماً فالحوادث المتخصصة بازمنة الحدوث ايضاً كانت معدومة فالاعدام السابقة كلها اعدام واقعية ثم اذا وجد الزمان الغير المتناهي في جانب الاستقبال وجد كل حادث متخصصاً بازمنة حدوثها وهي لا ترتفع

٢٥

عن الواقع بارتفاعها عن الزمان الذي بعده فالاعدام اللاحقة فقط ترجع الى

الغيوبية الزمانية وفيه كلام قد حقق في موضعه فبناءً على هذا توهم ان للالفاظ

المرتبة حضورا في الخارج فلا يصح قول الشارح لاحضور للالفاظ المرتبة ورده المحشي بانه ليس

المنفي الحضور المطلق بل الحضور في الخارج عند المشير وهو الحضور الذي يكفي للمحسوسية

والمشاهدة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية ويصح استعمال

اسم الاشارة على الحقيقة فافهم **قوله** مع ان الكلام ههنا مع المشهور الخ يعني ان الكلام

ههنا مع المشهور عند امثال المص او عند العرف العام فان هم يعدون امثال هذه الاقاويل

سفسطة غير معتد بها ولم يرد بالمشهور المشهور في كتب الفلسفة حتى يرد ان المشهور

عندهم قدم الزمان مع ما فيه في الدهر والواقع فافهم **قوله** الا ان يقال هذا من قبيل

ذكر الدال الخ لعل المراد ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فاريد بلفظ هذا النقوش

وحكم عليه بكونها مهذبة لا لان يتصف به ويصدق بل لان ينتقل منها الى مدلولاتها فيصدق

بكونها مهذبة ولم يرد به انه ذكر الدال واريد المدلول مجازا كما يفهمه النظار في كلام المحشي

لانه على هذا التقدير يكون لفظ هذا مستعملا في مدلول النقوش لا في النقوش والا اجتمع الاستعمال في

الحقيقي والمجازي فافهم **قوله** اللهم الا ان يكون من قبيل الخ يعني ان الوضع للنقوش لصح

في المكتوبات التي يجمعها الكتاب من خطوط ثقات صناعة الكتابة ليعتاد بكتابة مثل هذه

النقوش في الحسن والصفاء بان يوضع للنقوش الخاصة المشتملة على الهيئات الخاصة اسم

من الاسماء لكن لا يكون على هذه الدلالة على الفاظ معتبرة في المدلول فتامل **قال الشارح**

الا ان يحمل على المجاز الخ ان اراد بالمجاز المجاز في معنى هذا فحينئذ لم يستعمل اللفظ في النقوش اصلا

وقد كان الكلام فيه فالمراد بالتجوز اما في الخبر فالمراد بغاية تهذيب الكلام الدال على ما هو مهذب

غاية التهذيب واما في الاسناد فالمراد اسناد وصف المدلول الى الدال **قوله** هذا الاخبار

بدل الخ انما جعل الدلالة على التسمية لطريق الاشارة لانه من البين ان المقصود ههنا

مدح كتابه لا افادة التسمية لكن تلمح الدلالة على التسمية في حيز الخفاء فان اللفظ مستعمل في معناه

الوصفي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليها ولو قيل يكون افادة التسمية قصدا

واردتها من اللفظ وجعل اشارة الى الاخبار بالوصف كما قال اهل المعاني في قوله تعالى

تبت يدي ابي لهب بان لفظ ابي لهب مستعمل في الشخص المسمى لكنه كناية بحسب المعنى الاصلي الى كونه

جهنميا لان ابا لهب يدل على التلبس باللهب لكان له وجه الا انه بعيد عن السوق فافهم **قوله**

فالمجاز بالنظر الى الاول الخ وجه تخصيص المجاز العقلي على تقدير التوصيف ظاهر فانه

على تقدير التسمية لا يخلو عن الركاكة فانه يرجع الى ان الحكم بالتسمية لهذا المعبر لانه يسمى به

المعبر عنه وهو كما ترى الا انه لا يصح التجوز في الخبر بل الذي يلزم منه التجوز في لفظ هذا وح

لا يبقى مستعملا في النقوش فافهم **قوله** قد عرفت الخ فيه دفع لما اورد ان اكثر المحققين ذهبوا الى وجود الكليات الطبيعية في الاعيان فلا وجه لنفي حضور طبيعة النقوش

الدالة على الالفاظ المخصوصة وتقرير الدفع ان المراد بالحضور في الخارج الحضور فيه عند المشير

اي بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا للاشارة والكلي الطبيعي وان كان موجودا لكنه غير

صالح للاشارة والمحسوسية وح لا يحتاج الى ما وقع به البعض من انه مبني الشارح الكلام على

مذهب المص من نفي وجود الطبائع عن الاعيان وهذا لا يخلو عن نوع ركاكة فانه لا كلام

في خصوص كلام المص بل في امثال هذه العبارات الواردة في مفاتيح الكتب فافهم **قوله**

قلت معنى تحادهما الخ حاصل الجواب ان الشخص عبارة عن الشيء المقرون مع العوارض

والكلي الطبيعي نفس ذلك الشيء ولا يلزم من محسوسية الاول محسوسية الثاني فاعترض

عليه بان الحس اما وارد على التشخص فهذا ليس من محسوسية الشخص في شيء كزيادة التشخص

عليه سواء كان وجوديا او عدميا واما وارد على الشخص المعروض للتشخص وهو نفس الطبيعة

من حيث هي عانه لا يبطل مرتبة الطبيعة لعروض التشخص بل بناء لكن وجودها به فمحسوسية

التشخص بعينها محسوسية الطبيعة ودفع بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبائع حين معروضيتها

للعوارض المخصوصة من الاين والوضع وهذا مرتبة التشخص ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة

مع قطع النظر عن تلك العوارض التي هي مرتبة الكلي الطبيعي ثم قال هذا الدافع وهذا غفلة

ممن قال ان التعين لما كان عدميا فالمحسوس الطبيعة فكانه فهم ان الشخص مركب من الطبيعة

والتشخص فتوهم ان التشخص لكونه عدميا لا يصلح للمحسوسية فبقيت الطبيعة محسوسة ولم

يفهم ان المحسوس المعروض للتشخص من حيث هو معروض لكن العارض خارج وهو التشخص

ولا يخفى على من له ادنى مساس انه ذهب ان المحسوس الطبيعة المعروضة للعوارض لكن المحسوس

بالذات ما هو اما العوارض فهذا ليس في محسوسية الشخص الذي هو المعروض في شيء واما المعروض

وهو نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة

من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة

والا فالتشخص غير محسوس هذا وتحقيق المقام ما قد بينا ببيانات لا يحوم حولها شك شائبة

واحتمال في حواشينا على شرح المواقف ان التشخص ليس امرا عارضا لنفس الحقيقة

لا انتزاعيا ولا انضماميا بل المهية بنفسها تتشخص فالمهية المتقررة من الجاعل هو المتشخص

وهو الطبيعة بنفسها ما به الاشتراك وهو بعينه ما به الامتياز فالوجود واحد الموجود اثنان

الشيء الصالح للاشتراك والمتشخص وهو نحو من النحاء الاول ليس له مغايرة معه هذا وان

ابى عنه العقل المتوسط لكنه التحقيق الذي دل عليه البرهان فهذه المهية المتقررة من الجاعل

يتعلق بها نحوان من الادراك ادراك بالحس وفي هذه النحو من الادراك غير صالح للاشتراك

وادراك بالعقل وفي هذا النحو من الادراك مشترك وصالح لتكثر الوجودات وهو الكلي الطبيعي

فالتشخص بما هو تشخص محسوس والكلي الطبيعي معقول غير محسوس فان قلت اذ حصل في الحاسة

الشخص وهو بعينه الكلي الطبيعي فقد حصل فيها الكلي الطبيعي فهو محسوس قلت لا يلزم

من حصول شيء في الحس ادراكه اياه بل ادراك كل حاسة مقصور على ادراك بعض

المدركات الا ترى انه يحصل المذوق في الذائقة مع الطعم واللون ولا يدرك به الا الطعم

فحصول الكلي الطبيعي في الحاسة لا يوجب ادراكه واذا تأملت فيما تلونا عليك من الحق الصريح

اندفع ما قيل التحقيق ان موضوع المهملة محسوس بالذات بخلاف موضوع الطبيعة لان موضوع

المهملة نفس الشيء من حيث هو ولا يتغير في المخلوطة فافهم وقيل الكلي الطبيعي محسوس

بالعرض لمحسوسية الشخص فان الحس كما يتعلق بالذات بالشخص كذلك بالعرض بالكلي

الطبيعي والمحسوسية بالعرض كافية للاشارة وقال ناقلا عن المحشي الشيء قد يكون محسوسا بالذات

بمعنى نفي الواسطة في الثبوت والعروض كالاضواء وقد يكون محسوسا بالذات بمعنى

نفي الواسطة في العروض مع وجودها في الثبوت كالالوان والسطوح وقد يكون محسوسا

بالعرض بالواسطة في العروض وانت لا يذهب عليك ان المحسوسية عبارة عن الادراك

والتميز بالحس فانه كان هذا التميز بالذات بان يتعلق الحس اولا وبالذات وتميزه فالشيء

محسوس بالذات وان كان بالعرض بان يتعلق الحس لشيء آخر بالذات وتميز هو عنده وتميز

بتميزه الشيء الآخر وادراكه فهو محسوس بالعرض والطبيعة من حيث هي التي لا يأبى التكثر ولا تميز

بالذات عند الحس الا بالعرض بتميز الشخص فليس لها تميز عند الحس اصلا فلا يكون محسوسة اصلا

هذا ما يقتضيه النظر الفكري ثم في اعتباره القسم الاول من المحسوس بالذات نظر فان المحسوسية

امر ممكن فلا بد لثبوته لشيء من علة وهي الواسطة في الثبوت فلا معنى لنفي الواسطة في الثبوت

فافهم وقد يجاب بان مطلق المحسوسية غير كافية للاشارة بلفظ هذا بل لا بد ان يكون بحيث

لا يصلح لان يكون مدركا بغير آلة الحس والكليات وان كانت محسوسة بمحسوسية الطبائع لكنها

صالحة لان يدرك بالعقل الصرف من دون وساطة آلة هي الحس فلا يكفي محسوسية الطبائع

للاشارة بلفظ هذا ولعل هذا الجواب تام لان اشارات اهل العربية بيساعده فلفظ هذا موضوع

للمحسوس الذي لا يمكن ان يدرك بغير الحس الا ان حمل كلام المحشي عليه كما يظهر من هذا المجيب

بعيد مع ان فيه تسليما لمحسوسية الطبائع فهو تنزل والا لا يصح كما قد بان لك فافهم **قوله** وقد يأخذ

معها بان يكون الخ دخول القيد والتقييد معا او دخول التقييد وحده من تعملات العقل فلا يضر

نوعية الكلي بحسب نفس الامر ثم انه يلزم ح ان لا يصدق الكلي على الفرد والحصة لان الجزء

لا يصدق على الكل الا باعتبار اخذه مبهما بالنسبة اليه فياخذه تارة من حيث هو فيحمل عليه و

تارة بشرط لا فلا يحمل عليه كما في الجنس فتدبر **قوله** فان قيل الحاضر في الذهن الخ هذا اما

اعتراض على قوله قلنا معنى اتحادهما الخ وتقريره ان الموجود في الذهن متشخص كما ان الموجود

في الخارج متشخص فكما بينتم انه لا يلزم من حضور الشخص الخارجي محسوسية حضور الطبيعة فلا يلزم

من حضور الشخص وتعلقه في الذهن حضور الطبيعة واما اعتراض على قوله قد عرفت الخ تقريره

انه كما لا حضور عند المشير للطبيعة كذلك لا حضور عند العقل لها فان الموجود في العقل شخص الطبيعة

فاذن لا يصح الاشارة العقلية فعلى كلا التوجيهين الكلام حسن الارادة بالحضور الحضور

عند المشير لا الحضور في الخارج مطلقا **قوله** قلنا قد عرفت الخ تقرير الجواب على التوجيه الاول

للسؤال انه فرق بين ما في العقل وبين ما في الخارج فان الذهن له ان يلاحظ ما حصل عنده من

حيث هو بل هو المعلوم حقيقة بخلاف ما في الخارج فانه لا يمكن ان يلاحظ الحس الشيء من

حيث هو فاتضح الفرق وعلى التوجيه الثاني ان معنى الحضور عند العقل ملاحظته اياه وللعقل

ان يلاحظ من حيث هو واما الحضور عند المشير فهو ملاحظة الحس اياه وليس للحس ان يلاحظ

ما حصل عنده من حيث هو **قوله** وعبارة عن الحصول في الذهن اه جواب آخر تقريره ان

الحضور عبارة عن الحصول فالحضور في الذهن عبارة عن الحصول فيه ولا شك ان الكلي

حاصل وموجود في ضمن الشخص الذهني واما في الخارج فلا وجود لهذا الكلي فانه عرضي لافراده واستدل

٣٠

فالعطف على قوله المراد بالحضور المحصل بعد ترقى النظر الذي يعلم به عدم التسابق لكلام المحشي فيحتاج الى هذا العطف ١٢

فی الحاشیة بان حیثیة الدلالة معتبرة فیه فلو کانت ذاتیا لزم المحمولیتا الذاتیة والقائلون بوجود الکلی الطبعی انما قالوا بوجوده اذا کان ذاتیا للافراد وخرج بهذا الجواب عن السوال الاول ایضا ولا یخفی علی المستبصر ان الکلام کان علی تقدیر الارادة بالحضور الحضور عند المشیر بان یتمیز بالحس وبناء هذا الکلام علی ان المراد بالحضور الحصول فی الوجود فلم یبق الکلام متسقا واورد ایضا ان الکلام کان اولا علی تقدیر تسلیم وجود الکلی الطبعی وههنا علی تقدیر نفیه واعتذر بان ههنا لم ینکر وجود الکلی الطبعی وانما انکر وجود الطبائع العرضیة وهذا الاعتذار لیس بشیء فان مقصود المورد ان الکلام کان بعد تسلیم وجود هذا الکلی وانکار المحسوسیة ولو علی التنزل والآن قد انکر وجود هذا الکلی لکونه من العرضیات فخرج عن الکلام متسقا فتامل نعم یتوجه هذا الکلام ویتسق ان عطف علی قوله المراد بالحضور فی الخارج الخ یعنی ان الحضور فیه احتمالان اما ان یراد به الحضور عند المشیر او عبارة عن الحصول فی الذهن فهذا ایضا جواب عما کان للاول جوابا عنه فالاول کان علی سبیل التنزل وهذا علی سبیل التحقیق لکن السوق بظاهره یابی عنه فان قلت یابی عنه ما فی الحاشیة وبهذا یظهر جواب آخر للسوال الاول قلت معناه ان هذا کما انه توجیه لکلام الشارح من الاصل کذلک یظهر به جواب آخر للسوال المصدر بقوله فان قلت لکن علی هذا یرد علیه ان السوال کان علی تقدیر ارادة الحضور عند المشیر وهذه التوجیه علی تقدیر ارادة الحصول فلا یصح الجواب فتامل **قوله** بل لا بالعرض ولا بالذات الخ تحقیقه ان الشیء قد یوخذ فی الذهن مجردا عما هو خارج عنه ویلتفت الیه نفسه لا بما هو متحد معه فالکلی العرضی لکون المعروض خارجا عنه ومغائرا ایاه قد یحصل فی الذهن مجردا عنه فح لا یتحد مع المعروض اذ عدمه شرط ح فهذا الکلی العرضی اذا کان مشارا الیه تعلق القصد الیه لا من حیث انه متحد معه فهو حاصل حین الاشارة مجردا عن العوارض غیر متحد معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض الماخوذ مع عدم الاتحاد بل بشرطه فعلی هذا تم الکلام واندفع ما یقال ان ما ذکره غیر

كان في نفي الوجود بالعرض قائل **قوله** وتحقيقه ان التعين معتبر الخ اعترض عليه ان عدّ
اللفظين القائمين باللافظين والمعاني القائمة بذهنين احدا لا يوجب اعتبار الوحدة الزائدة
في مفاهيم هذه الاسماء فان هذه الوحدة وحدة بالمحمول كما يقال زيد وبكر واحد في الانسانية
ولا بد للعلم الجنسي من تعين زائد على هذا واما هذا التعين فجميع المفاهيم فيه سواسية ولقائل ان
يقول ان العرف لا يعد زيدا وبكرا امرا واحدا بخلاف اللفظ القائم باللافظين او المعنى القائم
بذهنين ففيهما تعين زائد على تعين الطبيعة الذي هو وحدة بالمحمول لكن لا يذهب على من له
ادنى تدبر ان اللفظ اعتبر فيه تخصيص من كل الوجوه سوى تعين الموضوع وهذا المتعين كلي
صالح لتعينات كثيرة حسب تعينات الموضوع فوحدة هذا الكلي مثل وحدة الانسان في
نفسه وهذا لا يوجب كون الالفاظ الموضوعة بازائه معارفا واعلاما واما عدم عد العرف هذا النحو
من التعدد تعددا فلغفلتهم عن تعين اللافظ فلا اعتبار بحسبان اهل العرف بل نقول ان التعين
الذي اثبتم لم يثبت الا عروض هذا النحو من التعين لمعاني هذه الاسماء وهذا القدر لا يكفي للعلمية
الجنسية بل لا بد فيها من دخول هذا التعين في معاني هذه الالفاظ حتى يكون المدلول للفظ
المتعين ولم يثبت بعد ومن ههنا ظهر لك فساد راي من زعم انها اعلام اشخاص ومنشأ ظنه
ان الكتاب كالتهذيب لا يصدق على مسئلة مسئلة وجملة جملة بل على المجموع وهو شخص واحد وهو
فاسد فان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته في اذهان كثيرة وفي لافظين كثيرين وتعدد
الوجودات يستلزم تعدد التشخصات **قوله** من قبيل اعلام الاجناس الخ هذا الراي
سخيف فان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة اللفظية كوجود لوازم المعرفة كالعدل
التقديري ولا ضرورة ههنا بل وجد لفظ القرآن منصرفا مع كون الالف والنون زائدتين
فلا علمية هناك لا شخصية ولا جنسية فافهم **قوله** وليست من قبيل الخ فههنا اربع احتمالات
الاول ان يكون اسامي الكتب موضوعة للتعينات الغير الشخصية من الالفاظ والمعاني

والثاني ان يكون موضوعة للمتعينات الشخصية منها والثالث ان يكون موضوعة للماهية من حيث هي هي والرابعة ان يكون موضوعة
للفرد المنتشر فاذا بطلت الثلثة الاخيرة فتعين الاول واشار الى بطلان الثاني بقوله انها اعراض والى بطلان الاخرين بقوله فان
معتبر وفيه شك فان هذا لا يقتضي تعينا ذهنيا اذ يجوز ان يكون اطلاق الوحدة عليه باعتبار الوحدة النوعية والجنسية
وغيرها لا باعتبار الوحدة الذهنية فلو كان كذلك لا يلزم ان يكون جميع الاسماء اعلاما اجناسا الا ان يقال هذا الدعوى
ليس مطلقا بل بالقياس الى ما وقع النزاع فيه ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاسماء تطلق على الاشياء الحاضرة في الذهن
من حيث انها حاضرة في الذهن ولذا ليس الا وحدة ذهنية فتكون اعلاما اجناسا فان تعلق قصد المصنفين ليس الا باعتبار
الحضور الذهني لا بحسب جهة الاسامي لا بد كما يشهد به الضرورة وان كان لها وحدة اخرى **قوله** لا من قبيل اعلام الاجناس
لا بل من قبيل اسماء الاجناس لوجود المعرفة علامتها في هذه الاسماء **قوله** على الاختلاف القولين قد اختلف في ان اسماء الاجناس
المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر فذهب البعض الى الاول واليه ميل اكثر اهل العربية وذهب آخرون
الى انها للفرد المنتشر واليه ميل اهل الاصول والنزاع في حال التنكير قد استوفي في موضعه واما علم الجنس فموضوع عند الاكثر
للطبيعة من حيث هي لكن باعتبار حضورها في الذهن ومعهوديتها فيه فمدلوله مدلول المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاشارة
هناك باللام وههنا بجوهر اللفظ وبعضهم قالوا انه موضوع للفرد المنتشر وهو مما لم يذهب اليه من يعتد بكلامه واعجب من
الكل ما قال البعض انه موضوع للتشخص الذهني المحقق للتعين والتعريف وذلك لانه لو صح هذا لكان اطلاق اسامة على الاسد
الموجود في الخارج مجازا ولم يذهب اليه احد فافهم **قوله** ما وقع في كلام المولدين الخ قد استدل على ابطال كونها اعلام
اجناس بانها يصح دخول اللام عليها ويصح اضافتها فلا بد ان تكون قبل دخول اللام عليها والاضافة نكرات والا لما صح دخول
اللام عليها ولما صح اضافتها فاجاب المحشي بوجهين الاول انه وقع في كلام المولدين فلا اعتبار به هذا غلط فاحش
وزلة عظيمة فانه وقع في كلام الله تعالى التورية والانجيل والزبور والثاني انها في الاصل اوصاف فدخول اللام باعتبار
لحاظ الاصل ثم ان الاستدلال من اصله ناقص فان دخول اللام على الاعلام يصح سوى لفظ محمد على مسماه صلوات الله عليه
وسوى لفظ علي رضي الله عن مسماه ذو الاكرام وكذا يصح اضافة الاعلام بعد التجريد عن التعريف وقبله ايضا كما يقال
عمرنا اي عمر الذي هو سيدنا ونستمد به في مهمات امورنا ومقتدانا في الدنيا والدين رضي الله تعالى عنه فافهم **قوله** وتوجيه
الاول الخ اذا كان المجاز في النسبة او التاويل بتقدير المضاف وفي المسند فقول الشارح هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب

بيان لحاصل المعنى لا لبيان وجه الاعراب قوله واما الثانى فهو كما ترى الخ اى كيك اعلم ان نسخ الشرح مختلفة ففى البعض
كما ترى عليه بناء كلام المحشى وفى اخرى منسب كما ترى لا يظهر وجهه وجيه قوله وما تجويز ان يكون المراد باسم الاشارة الخ
وجه البعد ان هذا خلاف ما ينساق اليه الذهن فى مثل هذا المقام فان المتبادر الاشارة الى الكتاب دون التصنيف الذى
هو فعل المصنف لان التصنيف معنى انتزاعى غير محسوس لان الكتاب المشار اليه ايضا غير محسوس والاشارة ههنا اشارة
عقلية كما مر تنزيلا للمعقول منزلة المشهود فكون التصنيف غير محسوس لا يمنع الاشارة اليه فافهم قوله والاولى كما اشار
اليه والى الخ يظهر منه ان الثانى صحيح ايضا لكنه غير اولى وفى هذا لا يصح الا اذا كان التصنيف منزلة الحصة من تهذيب الكلام
فان المعانى المصدرية لا يصح حملها الا على حصصها عند المحشى وهو فى الخير الخفاء قوله مع ان فى الثانى الخ هذا انما
يتم لو ثبت من النحو اولوية حذف الخبر من حذف المبتداء القائم مقامه ما ضيف اليه قوله الظرف ان كان متعلقا الخ
الظرف ان كان متعلقا بالتهذيب فيعنى ظرف له والتهذيب وتحرير المنطق والكلام قد يجتمعان كما فى هذا الكتاب
تفارق الاول عن الثانى كما فى كتب الفنون الاخر وافتراق الثانى عن الاول كما فى كتب بين الفنين الغير المهذب
لكن هذا البيان لا يفيد العموم من وجه بحسب الصدق بل لا يصح لان التصادق المصادر لا يكون الا فاكان احدهما
للآخر والذاتية ينافى العموم من وجه بحسب الصدق وان كان مستقرا فالمظروف الضمير المستتر الذى يرجع على الكتاب
الذى اشير اليه بهذا ولا يخفى ان تحرير المنطق والكلام متحقق معه دون العكس قوله وحاصل المعنى الخ فيه اشارة الى
ان مقصود الشارح ذكر حاصل المعنى لا وجه الاعراب قوله وجه المناسبة الخ ولذا اقتصر الشارح عليه قوله لان المعنى
اللغوى الخ يعنى ان معنى التقريب المرام تفهيم من كونه مهذبا فان الكلام المهذب يقرب قطعا والا فهناك تركه فيه
ما ينبغى او زيد فيه ما لا ينبغى به فلا يكون مهذبا وحينئذ لا يليق الظرفية فان الظرف فى الاكثر يكون مخصصا قوله
فان التحرير الاصطلاحى يعنى ان التحرير الاصطلاحى مشتمل على التقريب الاصطلاحى فان الكلام المحرر ما يخلو عن الحشو
والتطويل ويحتوى على ما ينبغى فى افادة المقصود وحينئذ لا بد ان يكون مشتملا على الدلائل ان كان المدعى نظريا ويكون
هذه الدلائل مؤدية الى الدعاوى المقصودة فبعد ذكر التقريب الاصطلاحى بعد ذكره غير مستحسن وعلى ما قررنا لا يرد ان التحرير
يوجد فى تحرير الدعوى المجرد عن الدليل ولا يوجد التقريب فلا اشتمال فان المقصود ان تحرير المنطق والكلام لا يكون
بدون الدليل كما لا يخفى ولا يرد ايضا ان لو اطلق الجمع فلا ظرفية التقريب بعد التحرير لان المراد البعدية فى الذ

قوله او تقريرها تقريبها الخ العينية او الصدق مشكل الا على وجه المبالغة قوله وعقائد الاسلام مفعولا ثانيا الخ هذا

انما يصح لو كان التقرير بمعنى المقرر ويكون اضافة الصفة الى الموصوف والا فالمفعول التقرير ويجوز ان يكون عقائد

الاسلام هو المرام ويكون المعنى تقريب عقائد الاسلام الى تقريرها ولك ان تقول في وجه البعد انه ح لا يدل الكلام

على ان المرام العقائد او تقريرها وان لم يدل على انه غيرهما قوله عطف على بالاسلام الخ قيل هذا بعيد فان المعطوف

في حكم المعطوف عليه والمعطوف ههنا يصير مفعولا ساد امسد الفاعل دون المعطوف عليه قيل في توجيه كلام المحشي

انه مبني على مذهب اهل الكوفة من جواز اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول به فح يجوز ان يكون قوله

بالاسلام ساد امسد الفاعل وقوله اهله منصوب على المفعولية فح اتحد وجه الاعراب لكون المعطوف والمعطوف عليه

في محل الرفع وفيه ان المعطوف والمعطوف عليه يجب ان يكونا بحيث يتحد وجه الاعراب ذا اظهر ما يسده وههنا لو اظهر

الفاعل يصير احدهما ظرفا والآخر مفعولا فهذا العطف عجيب ثم الصواب في العطف ان يعطف على قوله ان يراد اي

يمكن مجاز الحذف وان عطف على قوله واهله فله وجه صحة ايضا لان قيود المعطوف عليه لا يسري الى المعطوف ومن

نسب الى النحاة الانكار فقد غلط واخطأ نعم نسب الى الحنفية رح ظهور تقييد المعطوف بقيودات المعطوف عليه لكنه

لا يمنع الصحة فافهم قوله فان جعل الشيء عين الشيء الخ تحقيقه ان جعل الشيء عين الشيء ليفيد انه لم يكن عينه قبل الجعل

فان صلح للعينية بعد الجعل دل على صيرورته عينا بعد الجعل نحو جعل الطين كوزا وان لم يصلح دل على كون الحكم

بالعينية مخترعا غير مطابق للواقع بحسب الظاهر ههنا لما كان الشيء المجعول اليه مغايرا للمجعول لا يصح بجعله اياه معنى

ولا يفيد كونه مخترعا من الجاعل غير مطابق للواقع وعلى هذا لا يرد احتمال كون المجاز في النسبة فان المقصود فيه المبالغة

وههنا ايهام لكون الحكم غير مطابق فلا يصح فافهم وح ظهر سر قوله في الحاشية لو جعل على سبيل الادعاء ليفوت المبالغة

وقوله ويصير المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة معطوف على الجملة الشرطية والحاصل ان

الادعاء باطل لفوات المبالغة ويكون المجاز لغويا بجعل التبصرة بمعنى المبصر فافهم وبعضهم عطفوا على الجزاء وجعلوا

الحاصل لو كان العينية ادعائية ليفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا فاحتاجوا الى التوجيهات الركيكة التي

يابى عنها الذهن السليم قوله فانه لا يتصور التبصرة الخ يعني ان التبصرة لو كانت على الحقيقة لكان المفاد وجود

التبصرة حين الجعل لو ادعاء مبالغة وقوله كمن جاول القيد ان التبصر غير موجود حين المحاورة فيلزم انفكاك التبصرة

عن التبصر ولو ادعائي مع كونهما متضايفين متلازمين ولا شك في ركاكة الانفكاك الادعائي ايضاً وهذا

جواب سوال مقدر تقريره انه لم يلزم الانفكاك لو حقيقي بل الادعائي

بخلاف ما اذا كان المجاز في الطرف فانه يجوز ح ان يكون التبصرة بمعنى اسم الفاعل بمعنى الاستقبال

ابتداء لا بان يكون بمعنى اسم الفاعل اولاً ثم هو يكون مجازاً عن المستقبل فلا يلزم وجود التبصرة في الحال

فلا يلزم الانفكاك فاندفع ما قيل ان كان بمعنى المبصر هو حقيقة فيما قام به الفعل الذي هو التبصرة في الحال فقد

لزم وجود التبصرة مع كون التبصر غير موجود فافهم قوله وعلى كلا التقديرين الخ يعني المراد تبصر المحاول نفسه من الغير

المفهم فيكون من جاول المتعلم او المراد تبصر الغير تفهيم المحاول فيكون المحاول معلماً او التبصر لكليهما على كلا التقديرين

نظراً الى صنعة المفاعلة وتحقيقه انه قد تقرر ان المفاعلة المشاركة الفاعل المفعول ان كان صالحاً والا فيقدر

مفعول آخر يكون مشاركاً وههنا لما لم يكن التبصر صالحاً المشاركة المحاول فيقدر مفعول آخر وهو من يتبصر منه

ان كان المحاول متعلماً او من يتبصر ان كان معلماً هذا غاية التوجيه لكلام المحشي مع بعد يبقى فيه كلام هو ان المفاعلة

انما يجي للمشاركة في اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زيد بكراً يفيد المشاركة في الضرب فلو كان المشاركة ههنا ففي مصدر

حاول والمفعول المذكور صالح فان المحاول يحاول ح له لكونه قاصداً اياه والتبصر ايضاً يحاول ح له لكونه مقصوداً فيرجع

حاصل المشاركة في الحولان مع الشي الى القصد فهو حاصل المعنى فح لا يوجب صنعة المفاعلة المشاركة في القصد

ولا في التبصر ثم بعد التنزل نقول كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد فلا يكون في خصوص

هذا اللفظ مشاركة ولا باس به فان فاعل قد يجي بمعنى فعل فافهم قوله ان استعمال الخ وهذا رد لقول الشارح وقد

يحذف لا قوله فان علماء الاصول الخ في الحاشية اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه الحكم اصلاً سواء كان الاستثناء

من الاثبات او من النفي صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية رح

من الاثبات النفي ومن النفي ليس باثبات عند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات اعلم ان الذي جعله مشهوراً

انما شهرته في كتب الشافعية وهو غير مطابق لكتبنا معشر الحنفية ثم لم يصرح الامام ابو حنيفة رح فيه شيئاً وانما

اختلف متبعوه فذهب بعض المشائخ الى ان لا حكم في الاستثناء اصلاً وذهب آخرون منهم من عظماء مشائخنا مثل الامام

فخر الاسلام الامام شمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد الى ان فيه الحكم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بالاشارة

وهو الحق وقد بينا في شرح المسلم برهان لا يحوم حوله الشبهة واما الشافعية فذهبوا الى ان الحكم فيه بالعبارة ثم قال في الحاشية

اي المحشي الخ

٣٦

واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعها للتوحيد الخ وهذا
الجواب ايضا غير مطابق لكلمات مشائخنا الكرام فان الامام الهمام فخر الاسلام نص على انتفاء المنقول الشرعي الذي
وضعه الشارع والجواب المطابق ان المخاطب لم يكن اذ ذاك دهريا بل مشركا فوجود الله تعالى كان مركوزا في
عقولهم فخوطبوا بالايمان بنفي الشريك قال محققوهم اشير ايضا الى وجوده بالاستثناء ثم ذلك صار عرفا في الشرع
في التوحيد ثم قال ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا
واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي الحكم
بالثبوت اتحاد الانتفاء الحكم بالانتفاء والثبوت ولعله اراد بما في الخارج ما في نفس الامر وهذا احسان الى من لا يقبله
فان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي بالاتفاق بان يدل الكلام على المعنى النفسي الذي هو المعاني باعتبار
فينقل به اليه وانه دال على المعاني على الاختلاف بين المشهور والتحقيق فليس بين الفريقين خلاف اصلا في ان
المعنى نفس النسبة لكن الخلاف في الاستثناء انما هو في ان كلمات الاستثناء هل وضعت لاحكام مخالفة لما قبلها ثابتة
لما بعدها او لاخراج ما بعدها وجعله في حكم المسكوت كما هو عند طائفة من الحنفية او للاخراج بحيث يشير الى ان
ما بعدها مخالف في الحكم كما هو عند محققيهم فهذا اختلاف مبتدأ ليس مبنيا على خلاف آخر ثم قال وكان ما هو المشهور مبني على
ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه النسبة السلبية او على ان العدم اصل في الاشياء كما اذا قيل جاء في القوم الا زيدا يكون زيد
مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفيا وهذا شيء عجاب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء
موضوعة لسلب النسبة السابقة وبعد فيه كلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فثبت حكم
مخالف ملازم للايجاب وهو خلاف ما هم و اما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه لا يكون حينئذ الحكم المخالف
من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية فافهم وههنا
كلام صحيح موضعه علم الاصول **قوله** قد علمت ان النقوش ليست بمعنى الكتاب الخ تذكير لما مر من ان الكتاب باعتبار التعلق
بغرض المصنفين بتهذيبه وترتيبه ليس الا المعاني المدلول للالفاظ او الالفاظ الدالة على المعاني اذ الكلام في كتب الفنون لا التي
من قبيل مجموع الخطوط وغرض المصنفين يحتمل ان يتعلق بترتيب المعاني كما يشاهد في بعض كتب المعقول او بترتيب الالفاظ
كما هو في امثال المقامات الحريرية والديوانات او بترتيب كليهما وهو الاكثر فالكتاب اذن عبارة عن احد الثلثة على حسب

قصد المصنفين **قوله** فكانه اشار الى ان النقوش الخ يعني ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فلا يعتبر فيه

الخصوصية سوى الدلالة على الالفاظ فانه باي نحو من الخطوط يكتب فهو ذلك الكتاب بعينه ولا يتغير بتغير الخطوط

ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية فعلم ان الخصوص النقشي غير معتبر في مفهوم الكتاب وان ما الالفاظ والمعاني فلهما

خصوصية معتبرة سواء الدالية والمدلولية فانه يختلف الكتاب بتغير الالفاظ والمعاني في انفسهما وان كانت الدالية

والمدلولية باقية فافهم **قوله** وليس متعلقا بالخصوصية فانه لتقييد ح ان الخصوصية المعتبرة بنحو الدالية والمدلولية

قوله فانه على ذلك التقدير ايضا الخ لان البيان ليس ظرفا حقيقيا فلابد من اقامته ثم ان العموم على ذلك التقدير

بحسب التحقق فقط دون الصدق فان البيان معنى مصدري لا يصدق على النقوش ولا على الالفاظ والمعاني

قيل ولك ان تقول ان العموم ههنا بحسب الصدق ايض فان الصدق اعم من الحمل المواطاتي والاشتقاقي

والبيان محمول اشتقاقا ولا يذهب عليك ان هذا ابعد كل البعد فانه لا يقال السواد اعم بحسب الصدق من الغراب

فافهم ثم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامته لشمول العمومي لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من توجيه الكتاب

الاول في كذا انه مشتمل على بيانه **قوله** اما جميعها الخ على هذا يلزم ان لا يكون احد فقيها ولا حكيما اذ لم يحصل له

جميع المسائل قطعا **قوله** فان اريد بالقسم الخ اعلم ان ههنا معان آخر للعلوم المدونة يطلق عليها اطلاقا

شائعا اما بتجوز او اشتراكا الملكة ويقال لها الصناعة ومال المحقق في المطول الى ان اطلاق العلم عليه حقيقة او ادراكات

المسائل كلها او بعضها الذي يترتب عليه الغاية فان اريد به الملكة فالعموم المطلق لا يصح فان الكتاب باي معنى اخذ

يوجد بدون الملكة وكذا الملكة بدونه بل العموم عموم من وجه ان وجد حل متوقد الذهن بحيث يحصل له ملكة بهذا الكتاب

الواحد والا فلا بد من تقدير ان اريد ادراكات الجميع فلا يصح كما اشار المحشي في ارادة الجميع من المسائل لا يصح لا عموم

ولا كلية وان اريد ادراكات البعض المعتد به فالعموم عموم مطلق لكن الاحرى على هذا التقدير التحصيل فافهم **قوله**

وجعل حكم اكثر الاجزاء الخ لا يبعد ان يقال المراد بالقسم الاول في المنطق وما يتعلق به ومقاصده القسم الاول في المنطق

لكن حذف فيه اتكالا على مسارعة الذهن اليه **قوله** الاغماض عن حيثية التغير فان اهل العرف لا يعدون التغاير

بحيثية تغايرا فضلا عن يبالون بالحكم الجزئية فاقبل فيه **قال الشارح** يعني بذكر الخ تبع فيه المحقق في تفسير المقدمة حتى

جعلها لفظا مشتركا بين المعنيين المذكورين الذي شجعه على ذلك امران الاول وقوع المقدمة في الرسم والغاية والموضوع

فلو كانت منحصرة فی مقدمة العلم لم تصح الظرفية والثانی انه لا یصح توقف الشروع علی ما ذکر فی المقدمة قال السید المحقق ان اصطلاح مقدمة الکتاب لم یوجد فی کتب القوم وایضا لا یکفی للتقدیم امام المقصود نفس الارتباط والنفع بل لا بد من توقف الشروع او البصیرة وحرر الی مقدمة العلم واجیب عن الاول بانه وان لم یوجد صریحا فی کتب القوم لکنه یخرج عن کلامهم اشارة هذا وتحقیق ما قال السید السند فان القوم ما ذکروا الا معنی واحدا هو الذی سماه مقدمة العلم وهی الادراکات ثم توسعوا واطلقوا علی مدرکاتها لانها ایضا مما یتوقف علیه الشروع مطلقا او علی وجه البصیرة ثم لما ارادوا الافادة وکان لا یمکن الا بالالفاظ دالة علیه فتوسعوا واطلقوا علی ما یدل علی تلک الادراکات لانها مما یتوقف علیه الشروع مطلقا او البصیرة عند الافادة وقدموا تلک الالفاظ ومعانیها علی الالفاظ الدالة علی المقاصد والمعانی المدلولة بها وعلی هذا صح الظرفیة فانهم ارادوا الالفاظ الدالة علیها او المعانی المدلولة بها فی تلک المعانی او الادراکات وهذا القدر من الاطلاق مسلم واما ان للمقدمة عندهم معنیین ما یتوقف علیه الشروع مطلقا او علی وجه البصیرة ومعنی آخر مما لا یتوقف علیه ولا علی مدلولاتها ولا علی ادراکاتها الشروع کما لیفصح فی شرح الشمسیة فلیس فی کلام القوم لا اشارة ولا تصریحا ومن ههنا ظهر سقوط الامر الاول الموجب لاختراع هذا الاصطلاح واما الامر الآخر فدفعه القوم بان المراد ما یتوقف علیه الشروع علی وجه البصیرة وما قال المصنف فی شرح الشمسیة ان البصیرة غیر مضبوطة فجوابه انه وان کان غیر مضبوطة لکن لا یجب الضبط فان الامر فیه محاول الی قصد المصنفین فمن قصد البصیرة علی حد جعل المقدمة علی هذا الحد ولذا قد یزاد وینقص والحق ان التوقف لیس توقفا حقیقیا بل الترتب وهو صحیح قطعا واجیب عن الثانی بان التوقف انما هو علی الادراکات لا علی الکلام الذی لتحصیلها ومقدمة الکتاب هی الثانی ومقدمة العلم الاول فلا اول وفیه تامل سیظهر عن قریب قال السید فالمبین مع مقدمة الکتاب الخ الفرق بهذا الوجه غیر صحیح فانه یلزم منه ان یکون مبینات مقدمة الکتاب مما یتوقف علیه الشروع مطلقا او علی وجه البصیرة والذی شجع المصنف علی اختراع مقدمة الکتاب ان المذکورات مما لا یصح علیها توقف الشروع المعتبر فی مقدمة العلم فلا بد ان یکون مقدمة الکتاب عنده امرا لا یکون المبین بها مما یتوقف علیه الشروع فالفرق بکون المبین مقدمة العلم والمبین مقدمة الکتاب غیر مرضی له فلا یصح **قوله** المشهور تخصیص مقدمة الکتاب الخ الذی اوقعهم فیه هو انهم وجدوا فی کلام المصنف فی تفسیر المقدمة لفظ الکلام فخصوا المقدمة **قوله** الکلام الخ اشارة الی دفع ما وقع ایاهم فی الغلط بان الکلام یطلق علی الملفوظ الدال وعلی

٣٩

المعقول الذي يسمى كلاما نفسيا في المشهور ثم الظاهر من هذا ان المراد في التفسير مطلق الكلام وهو بعيد فانه من قبيل اطلاق
المشترك على المعنيين اللهم الا ان يراد ما يطلق عليه الكلام مجازا والاولى ان يقال المقصود ذكر التفسير على حد الاحتمالات
ليقاس عليه احتمالات اخرى وليس المقصود الحصر **قوله** والمعنى من حيث التعبير الخ دفع لما عسى ان يتوهم ان مقدمة الكتاب المبين بالكسر
فيكون غير المعنى الذي هو المبين بالفتح تقرير الدفع ان المعنى من حيث انه معبر بالالفاظ مباين لنفسها لا من هذه الحيثية الا ان
نسبة التبيين اليه لا يخلو عن كلفة الا بالعرض **قال الشارح** فلا يرد ما قيل الخ القائل السيد المحقق وعبارته بكذا ان ما جعله في
هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا ونفى
توقف الشروع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه تقسيم المقدمة في حد العلم
وموضوعه وغايته الى التكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط فحمله
وغيره على اعتراضين احدهما ان ما جعله ههنا اي في المطول مقدمة العلم هو الذي جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب فلزم
الاتحاد بينهما وقوله ونفى توقف الشروع ايراد آخر فاجاب بان ما جعله مقدمة العلم ههنا هو المبين بالفتح والذي جعله
مقدمة الكتاب هناك اي في شرح الشمسية هو المبين بالكسر والذي يفصح عن كلام السيد انه اعتراض واحد يعني الذي جعله مقدمة العلم
وادعى انه مما يتوقف عليه الشروع وهو بعينه الذي نفى توقف الشروع عليه في شرح الرسالة وحينئذ لا يندفع بما ذكره الشارح
ثم اشار الى اعتراض آخر بقوله ويحتاج يعني انه لما لم يتوقف الشروع على هذه الامور عنده فهي ليست مقدمة العلم وقد اطلق
القوم عليها لفظ المقدمة فهو اذن مقدمة الكتاب فيلزم اتحاد الظرف والمظروف والذي شجعه على تغيير التفسير واعتبار مقدمة
الكتاب فما يجب من ان المراد بالمقدمة المبين بالكسر هو الظرف والمظروف المبينات فيجب من اعتبر باسماء مقدمة العلم فقط
فيبطل ما شجعه عليه فافهم **قوله** على انه اخذ التوقيف بمعنى مطلق الارتباط والنفع اذ بعيد النفع والارتباط قد يكون فيما يذكر
في الخاتمة فلعله اراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه الشروع والتحصيل فالحاصل ان المراد في المطول بالتوقف بالصحيح
دخول الفاء واراد في شرح الرسالة التوقف الحقيقي فنفى ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عنه حيث قال ولعدم
فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلثة على ما ذكر في هذه المقدمة
وقد ذكر السكاكي في آخر فن المعاني والبيان فهذا يقتضي بظاهره ان المراد في تفسير مقدمة العلم التوقف الحقيقي عنده
وايضا شنع المصنف في شرح الرسالة تشنيعا بليغا على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان عنده التوقف سوى الحقيقي

ومعنى آخر فلا وجه للرد عليهم وقد يدفع التناقض بان ما ذكره في المطول ذكره
على سبيل الشهرة وما في شرح الرسالة على ما هو المختار عنده وفيه شيء يظهر بالتامل الثاني
ان ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان حد العلم وغايته وموضوعه زعما منهم بان هذا على المقدمة فهذا الا التصريح
في ان بيان هذه الامور الثلثة مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شيء آخر فهم لا بد من التسامح الا تشكيل عليه بانه يشكل على المقصر على مقدمة العلم
فافهم قوله او الثاني المعنى الذي هو الانكشاف وهو العلم الحقيقي وهو الذي يبحث عن حقيقته انه التصور او غيرها ومن ادعى بداهته
كنهه فان اراد العلم الحقيقي فقد غلط ونعم العلم حقيقته لا بعد فحص غائر وان اراد المعتبر فهو حق الا انه لا نزاع بينه و
بين قائلي الكسبية فانهم ارادوا العلم الحقيقي قوله هذا ما ذهب اليه الجلي من النظر الخ الظاهر انه اراد ان كون الصورة علما
يقتضيه الجلي من النظر والنظر الدقيق يحكم بان العلم الحالة الادراكية وح يرد عليه ما قيل ان الحالة ايضا ليست كاسبة ومكتسبة
فيجب ان لا يكون مراده ايضا كما قال في المصدر ولذا جعل بعض المدققين انه اشارة الى تمام الكلام السابق يعني ان كون
متعلق الغرض العلمي لكونه كاسبا ومكتسبا هو ما يحكم له الجلي من النظر فان الكاسب حقيقة ليس الا المعلوم والنظر الدقيق يحكم بان
متعلق الغرض ما ينكشف المعلوم به هو الحالة فلا يرد ما قيل انه ان اراد ان كون العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب
المنطق مما يتعلق به الغرض ما يحكم به النظر الجلي فهو باطل فانه من الاوليات انه مما يتعلق به الغرض وقد قال في حاشية
على الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتساب وان اراد به
المطلق فمسلم لكن سوق الكلام يابى عنه وذلك لانا نختار الاول ونقول ان الغرض العلمي لم يتعلق به بل بمعلومه فالحكم بكون
متعلق الغرض العلمي الكاسب الذي هو الصورة نظر جلي بل متعلق الغرض المعلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لكون معلومه
كاسبا ومكتسبا على ما يحكم به النظر الدقيق والعلم بذلك المعلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة هذا تحقيق كلامه وفوق
مرامه ولعل هذا هو المراد بما قال في حاشيته على الرسالة القطبية يعني ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ما له
دخل في الاكتساب بان يكون معلومه كاسبا ومكتسبا او قال على المشهور الذي يحكم به النظر الجلي والاول اولى فتامل قوله وجه
حالة ادراكية الخ قيل هذه الحالة اما انتزاعية فلا نجد حين الانتزاع الا مفهوم الانكشاف ونحوه لا نجد
حالة اخرى ولا يكون ايضا من مقولة الكيف واما انضمامية فاما منضمة بالصورة فيكون الصورة عالمة لا النفس لان العالم ما يقوم
به العلم واما بالنفس ففيها شيئان الصورة وهذا الحالة فيؤول الى ما قال شارح التجريد من ان في الذهن امرين الصورة

والحالة الاخرى لا لانه لا يقول بقيام الصورة بل بالحصول فيه فتطرح ما يرد ما اورده المحشي عليه من انه اذا حصل الصورة
فقد انكشف المعلوم بها لكونه حاضرا بنفسه فاي حاجة الى الحالة الاخرى وقد يورد تشنيعه بوجه آخر هو ان الحالة ليست
انتزاعية فان قامت بالصورة فهي العالمة وان قامت بالنفس فلا يكون عارضا للصورة وقد صرح المحشي بالعروض ويمكن ان يقال
الحالة قائمة بالنفس لكن بقيام الصورة فان الصورة والحالة متحدان وجودا عند المحشي لكونهما محمولة عليها وقيام احد المتحدين
يوجب قيام متحد الآخر وح لا يلزم ان يكون الصورة عالمة اذ من موجبات حمل المشتق قيام المبدا لا حمله اتحاده وليس هذا
مال شارح التجريد فانه عنده موجودان مستقلان وههنا موجود واحد هو مبدا الانكشاف لكن لا اشتماله على امر هو
مبدا الانكشاف حقيقة ولك ان تقول ليس الاتحاد ههنا اتحادا بالذات بان يكونا مع كونهما متحققين قد اتحدا
وجودا وذاتا فانه محال كما ستيضح ان شاء الله تعالى عن قريب بل لو كان الاتحاد لكان بالعرض بان يكون الوجود حقيقة
للصورة لكن العقل بضرب من التحليل ينتزع امرا ويحمله على المنتزع منه بانه هو هو فح صارت الحالة صفة انتزاعية فيدخل
في الشق الاول ويبطل بانا لا نجد حين الانتزاع صفة سوى الانكشاف لا سيما صفة محمولة لتكون منشأ الانكشاف ثم نقول
ايضا ان الكلام فيما هو منشأ الانكشاف ومطابق العالمية هو ليس امرا انتزاعيا والا فلا بد له من مصداق وهو منشأ الانتزاع وهو
ليس ذات العالم والا لما صح سلب العالمية ما دامت الذات بل هو صفة اخرى غير انتزاعية هي العلم حقيقة فاذن لا يكون
الحالة التي بها الانكشاف امرا انتزاعيا ولك ان تقول ايضا ان الحالة لو كانت متحدة في الوجود محمولة على الصورة
يلزم كون الصورة كيفا ايضا لان اثبات المحمول واجبة الحمل بالشكل الاول فلا معنى لكون العارض من مقولة الكيف والمعروض
من اي مقولة كانت الا ان يقال ان المعروض من مقولة اخرى بالذات وكيف بالحمل العرضي بناء على ان الكيف ليس ذاتيا
لجميع ما يصدق هو عليه بل لما يصدق هو عليه حملا ذاتيا فتامل وقد يجاب عن الآخر بان الحالة قائمة بالنفس كقيام
السرور والغموم لا شك فيه ولا يلزم ان لا يكون عرضية للصورة اذ ليس مبدا الحمل على الاتحاد في الوجود فانا قد ابطلنا موضعه
ببرهان قاطع بل على الحلول وهو اعم من ان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون كلاهما حالين في محل واحد وههنا الصورة و
الحالة كلتاهما حالتان في النفس فيكون احدهما خارجة ومحمولة وهذا كما يحمل الضاحك على المتعجب لكونهما حالين في ذات
واحدة ثم اورد هذا المجيب بانه ح لا يكون الحمل بالمواطات لان هذا لا يكون الا في المشتقات دون المبادي ثم اجاب بان الحالة
مفهوما وهو مبدا الانكشاف ولا شك في حمله مواطاة على الصورة حقيقة وهو مبدا من المبادي مع خصوص المبدائية بل نعم

عن الحمل المواطاتي بل يكون محمولة اشتقاقاً فيقال الصورة ذو حالة انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام لا يخلو عن

الاختلال فان المحشي قد صرح بان الحالة عرضية للصورة وكتب المنطق مشحونة بان العرضي ما يكون خارجاً ومحمولاً بالمواطاة

ولا يكفي حمل الاشتقاق فلا يقال للسواد انه عرضي للجسم وقد صرح السيد السند وغيره من المحققين ان في تمثيل العرضي

بالضحك مسامحة ثم قال ليس مدار الحمل على الاتحاد في الوجود واحال بيانه الى حواشيه فينقص عليك حاله فاعلم ان القوم قالوا

الحمل اتحاد المتغايرين بنحو في الوجود وابطله صاحب العروة الوثقى بما ابطل به الشيخ مذهب فرفوريوس من العلم اتحاد

العاقل بالمعقول انه لو صح اتحاد المتغايرين فكلاهما اما موجودان او معدومان او واحد منهما موجود والآخر معدوم وعلى

الشقوق لا اتحاد فاذن الحمل فيما عدا حمل النوع على الشخص ليس الا الحكم على الذات بانتساب المبدأ اليه لا غير وتبعه هذا القائل و

زاد ان تم في الحمل بالذات لكن لا يتم في الحمل بالعرض فلانا نختار ان الموجود احدهما حقيقة بالذات والآخر بانتساب

وجوده اليه ثانياً وبالعرض بان يكون علاقة خاصة بينهما ينتزع العقل باية يحكم بانه هو لا استحالة فيه فالباعث على هذا الانتزاع

والحمل في المشتقات قيام المبادي ثم انه لو سلم ان الحمل هو الحلول لكن ليس حلول المحمول بل حلول مبدئه فمعنى الحمل في

المشتقات ليس الا حلول المبدأ بالذات وانتسابه اليها فلا يكون الحمل اذن في المبادي وقد سمعت ذلك المحقق صاحب العروة

الوثقى يقول بهذا فحينئذ لا يكون الحال في شيء محمولاً ولا احد الحالين في محل محمولاً على الآخر فلا ينفع هٰهنا ولو سلم مدار الحمل الحلول

الاعم من حلول المحمول وحلول المبدأ لكن لا يجوز ان يكون اعم من حلول احدهما في الآخر وحلولهما في الثالث والا لزم ان

يقال الضحك محمول على التعجب وما قاس عليه من حمل الضاحك على التعجب فليس بشيء فان الحمل هناك للضاحك على افراد

المتعجب والضحك حال فيها لا على مفهوم المتعجب العارض لها لذات واحدة ثم ما قال من ان مفهوم الحالة محمول على الصورة

فنفيه اولاً ان هذا غير صحيح فان الصورة لا يصدق عليها انها مبدأ الانكشاف فان مبدأ الانكشاف ليس

الا الحالة عنده وانما الصورة شيء آخر في محلها كالشجاعة وان كفى هذا النحو من المقارنة لحمل وصف احدهما على الآخر

لكانت الشجاعة ايضاً مبدأ الانكشاف وثانياً انه لم يكن الحالة عرضية للصورة حينئذ بل عرضية عرضي لها ثم ما جوز

من كون الحالة محمولة بالاشتقاق على الصورة وتصحيح الصورة ذات حالة يوجب ان يصح كون الصورة عالمة لان مشتق

المحمول بالاشتقاق يجب حمله على ما حمل عليه المبدأ اشتقاقاً فافهم ثم اعلم ان الذي رد على المحشي اتحاد وجعل الحالة عرضية

محمولة وتزييف قول الشارح التجريد انا نعني الحالة فهي صفة قائمة بالمدرك له تعلق خاص معلوم هي مبدأ الانكشاف وهي التي

بحيز عنها مشائخنا الماتريدية بالحالة الانجلائية وهذا هو الحق عندنا وليس على شارح التجريد كلام الا فى قوله

ان الصورة حاصلة فى الذهن غير قائمة به فان الحصول من دون القيام غير معقول لان النفس ليست كالزمان والمكان

وتحصيل البقاء فى الذهن ايضا فلا شناعة فيه ايضا الا انه لا يندفع به ما قصد به اندفاعه من كون شئ واحد جوهرا

وعرضا والتكان هو مندفعا فى نفسه بما افاد الشيخ وغيره انه لا شناعة فيه فان العرض عرض عام يعرض لجميع المقولات فى

الذهن والتسع منها فى الخارج اما الصفة القائمة التى سماها علما فهى بعينها الحالة المذكورة واما ما ذكره المحشى المذكور سابقا من

ان حصول الصورة كاف فى الانكشاف فلا حاجة الى الصفة الاخرى ففى غاية السقوط لان مبناه على ان مبدأ

الانكشاف هو حصول المعلوم الذهنى ولم يدل عليه دليل وكيف يسلم من قال ان مبدأ الانكشاف حالة اخرى قد بينا

فى حواشى شرح المواقف ان الدلائل القائمة على الوجود الذهنى لو تمت فلا يدل على ان الموجود الذهنى هو العلم وههنا

منبهاتك على ان العلم شئ مغاير للمعلوم قائمة بالذهن قياما خارجيا كقيام الشجاعة ونحوها كيف لو كان العلم نفس الصورة

لزم ان يكون العلم بالحيوان حيوانا وبالانسان انسانا وبالجوهر جوهرا وبالسواد سوادا وبالمقدار مقدارا فلا يكون

حقيقة واحدة تحتها نوعان التصور والتصديق والضرورة العقلية تشهد بخلافه فان الوجدان الصحيح حاكم بان العلم

حقيقة واحدة كسائر الحقائق هذا ما يعطيه النظر الفكرى فاحفظ **قوله** كالاشكال لهذا الاشكال ثلث تقريرات الاول ان العلم

عرض عندكم وهو متحد مع المعلوم فاذا تعلق بالجوهر يكون عينه بالذات فهو جوهر ثم العرض منحصر فى المقولات التسع

وغير الكيف غير صالح لاندراجه تحته فهو اذن كيف فهو كيف وجوهر هذا ضعيف فان المنحصر فى التسع العرض العينى واما

فى الذهن فهو يعرض لجميع المقولات والثانى ان علم الجوهر جوهر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم والعلم عندكم

كيف فهو جوهر وكيف وهما جنسان عاليان عندكم فهو مندرج تحت المقولتين فيلزم تعدد الاجناس فى مرتبة واحدة وقد منعتم

اياه وهذا التقرير جدلى موقوف على مقدمات مسلمة من ان العلم متحد بالذات مع المعلوم وانه كيف وان المقولات

اجناس عالية وتعدد الاجناس فى مرتبة واحدة محال ولا مخلص عنه الا بانكار واحدة من هذه المقدمات والثالث ان

قولكم بالوجود الذهنى وحصول الاشياء بانفسها باطل لان الموجود الذهنى عرض لوجوده فى محل مستغن عنه

وهو الذهن ثم هو غير مقتض للقسمة والنسبة لذاته فهو كيف لصدق رسم الكيف عليه فيلزم ان يكون جميع الجواهر

كيفا فيلزم اندراج شئ واحد تحت المقولتين وجواب المحشى دافع للتقرير الاول والثانى فانه منع اتحادهما هو العلم حقيقة الذى

هو الحالة الادراكية مع المعلوم انما المتحد معه معروضها الذي هو الصورة وقولهم باتحاد العلم والمعلوم مأول فانهم قد يطلقون
العلم على المعروض لاختلاطه معه لا يدفع التقرير الثالث كما لا يخفى على المتامل والذي عندي في الحل ما يندفع به
التقارير كلها ويوافق كلماتهم هو انه كيف بالعرض اي الكيف صادق عليه صدقا عرضيا اذ ليست المقولات ذاتية
بالنسبة الى كل ما صدقت عليه الا ترى ان الصور النوعية انواع بسيطة مندرجة تحت الجوهر اندراج الشي تحت العرضي
ولا استحالة في كون شي واحد جوهرا وكيفا فصدق الجوهر صدق ذاتي وصدق الكيف صدق عرضي فاندفع الاشكال
بتقاريره هذا غاية التقرير لكلامهم **قوله** بان عده من مقولة الكيف الخ وجه المسامحة اما ان المقولات اقسام الموجود
الخارجي فالموجود الذهني بحسب وجوده الذهني لا يندرج تحت شي من المقولات فلا يكون بقيامه بالذهن كيفا حقيقة بل
هو تابع في الجوهرية والكيفية للماهية العينية واطلاق الكيف عليه لمشابهة الكيفيات العينية وهو المشهور في تقرير كلامه واما ان اسم
الكيف ماهية من شانها في وجودها الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة كما ان الجوهر ماهية شانها في وجودها الخارجي
ان يكون لا في موضوع فظاهر ان الموجودات الذهنية كلها ليست بهذه الصفة بل الموجود الذهني تابع لمعلومه في
الاندراج تحت المقولة فصور الجواهر جواهر حقيقة وصور الكميات كميات حقيقة وهكذا فاطلاق الكيف على الصور مطلقا مسامحة
وقد اورد عليه ايرادات واهية يجب ان يطلع على دفعها لئلا يغلط الناظر العارف للحق من الرجال منها ان صور الجواهر على
هذا التقدير فيكون الذهن محلا للجواهر ومحل الجواهر مادة مع انه مستغن عنه [illegible] فظاهر فان حصر محل الجوهر في المادة انما هو
في جوهر العيني لا الذهني ومنها انه لو كان اطلاق الكيف عليه مسامحة لما صدق تعريف الكيف على الصورة وهو صادق
ويصدق تعريف من تعريفات المقولات الاخرى على صورها مع انها لا يصدق وجوابه غير خفي على من اتقن ما تلونا لان تعريفات
المقولات ليست على ما زعم بل الاوصاف التي رسمت بها اعتبرت بالقياس الى الوجود الخارجي فظاهر ان رسم الكيف لا يصدق
الا على صور الكيفيات فانها الماهية التي حال وجودها في الاعيان عرض غير مقتض للقسمة والنسبة وبهذا المعنى لا يصدق الا
على غير صور الكيفيات [illegible] لا على غير [illegible] رسوم سائر المقولات ومنها انه قد مر [illegible] حقق ان العلم ايضا من الموجودات الخارجية فيجب ان
يكون كيفا حقيقة لا مجازا وفساده ظاهر على من له ادنى فهم فان الذي حقق لو سلم فانما يفيد ان شخص الصورة الذهنية
من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية موجود خارجي لا الماهية من حيث هي الذي يجب في الاندراج تحت المقولة الوجود بل الماهية المطلقة
في الخارج فان الجوهر ماهية من شانها وجودها في الخارج ان يكون في موضوع وكذا سائر المقولات قد اطلنا الكلام لما

النظار وضلت عن سواء السبيل وحيوان يحيدا بالم يفعلوا ولقرب منه من جواب الشارح المحقق بما اجاب المحشي من
ان للكيف معنيين احدهما ما ذكره وهو المقولة وثانيهما عرض لا يقتضي القسمة واللانسبة وهو عرض عام يعرض لسائر المقولات في
الذهن فان الصورة الذهنية للجواهر وغيرها كيفيات يعني المقولة انما هي كيفيات بالمعنى الآخر الذي هو عرض عام فلم يندرج شيء واحد تحت
المقولتين المختلفتين وتعقب عليه المحشي بوجهين الاول انه لم يوجد في كتب القوم اصطلاحان في الكيف والثاني انا نقرر
الاشكال في العلم وهو في حد ذاته مقتض للانقسام فلا يكون كيفا باحد المعنيين والجواب عن الاول بانهم وان لم يصرحوا في
الكيف بالاصطلاحين لكنه يؤخذ من اشاراتهم كيف وقد فسر الشيخ في عيون الحكمة العرض بتفسيرين وحكم بان اقسام
احدهما مقولة وهو ما من شأنه ان يوجد في الخارج في موضوع وحكم في الشفاء بان العلم عرض بمعنى الموجود بالفعل في موضوع
فقد علم انه مندرج تحت الكيف التي هو قسم العرض بهذا المعنى دون العرض بالمعنى الاول واما الاشكال الثاني
ففي غاية السقوط لان الصورة الذهنية للكم مثلا لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها في الذهن البتة فهو كيف بمعنى انها عرض غير
مقتض للقسمة والنسبة واما انها كم بالجهة فلانها مهية من شأنها ان يوجد في الخارج مقتضية للقسمة فلا اشكال وقد يورد النقض بالاضافة
فانها مقتضية للانتساب لذاتها فلا يكون كيفا بمعنى اصلا وجوابه ان النسبة المنفية في رسم الكيف يعني بها كون الصفة
بحيث لا يصح عروضها لموضوع الا وقد عرض صفة لموضوع آخر بازائه وليست الاضافة في الذهن بالصفة المذكورة
اذ ليس الابوة في الذهن منتظرا الى ان يعرض البنوة لموضوع بخلاف الخارج فان قلت الاضافة ليست موجودة
في الخارج حتى يعرض فيه لشيء قلت المراد بالموجود الخارجي اعم من وجوده بنفسه او بمنشأه ولا شك ان الاضافة وان لم
يكن موجودة في نفسها لكنها موجودة بوجود منشأها ثم بقي عليه كلام هو انه ورد في بعض عبارات الشيخ ان العلم من مقولة
الكيف ح لا يصح حمل الكيف على المعنى الذي هو عرض عام بل لا بد من القول بالمسامحة في هذا الاطلاق فيؤول
الى جواب الشارح المحقق ويلغو حديث اطلاق الكيف بالمعنى الذي هو عرض عام ثم ان القول بالمسامحة وان صدر عن هذا
المحقق الا انه بعيد كل البعد فانهم ذكروا العلم حين ارادوا عد الانواع المندرجة تحت مقولة الكيف ولو فتح باب المسامحة هناك
لادى الى تجويز المسامحة في عد كل نوع فتأمل وههنا اجوبة اخرى قد اوردناها في حواشينا على حواشي المحشي على شرح
المواقف وبينا هناك وجوه الخلل فيها قوله انت تعلم الخ يعني ان الشيء المضاف اليه هو المعلوم والمراد به اعم مما في الخارج
والذهن من الموجود والمعدوم والمتبادر الصورة الشيء مطابقتها للشيء الذهني هو المعلوم وذو الصورة ولا شك ان الجملتين

مطابقة للمعلوم انها قطعا وان لم يكن مطابقة كما في نفس الامر فانه فتامل ارادلشه قد يوجه كلام الشارح بان مقصوده ان
هذا التفسير يوهم ارادة المطابق لما في نفس الامر خروج الجهليات وهذا القدر يكفي للعدول فافهم فان قلت لا فرق بين
صورة الشئ والصورة من الشئ في افادة المطابقة فالذي يرد على المشهور يرد على تفسير الشارح ايضا قلت فرق بين العبارتين
فان الاضافة تفيد المطابقة واما الصورة من الشئ فمعناه صورة ماخوذة من الشئ سواء كانت مطابقة له او لا فتامل فيه **قوله**
ان المطابقة مع ذي الصورة الخ حاصله ان المطابقة يرجع الى كون الشئ بحيث يكون مبدأ الانكشاف شئ آخر فالمبدأ
مطابق بالكسر والمنكشف مطابق بالفتح والمطابقة بهذا المعنى يتناول كل صورة فانها مبدأ لانكشاف معلومها
لكن الفلاسفة لما قالوا باتحاد العلم والمعلوم يرجع هذه المطابقة الى الاتحاد معه لا ان المطابقة بمعنى الاتحاد ضرورية
في العلم كما زعم النصير الطوسي حتى استدل بها على بطلان قول من قال العلم اضافة فافهم **قوله** والمطابقة مع ما في
نفس الامر اه هذه المطابقة في التصورات ليست الا بمعنى ان الصورة متحدة مع شئ هو موجود في نفس الامر بمعنى انه لو حذف
المشخصات الذهنية يبقى امر هو موجود في نفس الامر لان كل مفهوم موجود فيها فالمطابق والمطابق متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار وهذا المعنى هو الذي سبق الا انه اعتبر ههنا امر زائد هو كون المعلوم في نفس الامر وهذا
يشمل التصورات والتصديقات الكاذبة والصادقة فانها صور لو حذف مشخصاتها يبقى ما هو موجود في نفس الامر وما يقال ان
التصور قد لا يطابق لما في نفس الامر كما في شبح المرئي من بعيد ففيه انه غلط فان التصور مطابق لما هو تصور له لكن
الحكم عليه بانه فرس غير مطابق واما المطابقة المختصة بالتصديقات الصادقة فهي كونها بحيث يكون حكاية عن شئ
فالتصديقات الكاذبة ليست حكاية عما في نفس الامر فكذا التصورات فانها ليست حكاية اصلا فح ليس المطابقة لما في نفس الامر
بمعنى واحد يشمل التصورات كلها والتصديقات الصادقة ثم اعلم ان لفظ نفس الامر قد يطلق على وجود الشئ في حد ذاته اي من
دون اعتبار المعتبر وهي بهذا المعنى اخص من وجه مما في الذهن فان الزوجية الخمسة في الذهن وليست في نفس الامر وقد
يطلق على وجود الشئ مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر وهي بهذا المعنى اعم مطلقا مما في الذهن فالمحشي ان اراد من نفس
الامر المعنى الاول فشمولها للتصورات لا يصح فان من التصورات ما وجوده بتعمل العقل واختراعه كمفهوم الشريك المضاف الى الباري
وان اراد المعنى الثاني فهي شاملة للتصديقات الكاذبة فانها مطابقة للامر المخترع الذي تحقق في الذهن لانه متصور وكل متصور موجود
في الذهن بالبيان الذي ذكره الا ان يراد بالمطابقة غير المطابقة في القضية الصادقة فان المطابقة فيها صحة الحكاية

مطلقا ١٢ خصوصا عموما بهذا يكون مطلق

عما ليس بإعتبار ما فهم قوله الا انّ المسامحة فيها الخ تقريره ان كل مفهوم موضوع للاحكام صادقة فلا اقل من كونه
معلوما للباري متميزا عنده فله نحو وجود في نفس الامر بالمعنى الثاني ولا يلزم منه ان يكون هذا النحو من الوجود في المبادي
العالية كما زعم فانه لا يدل الدليل عليه اصلا ثم لو استدل بان كل مفهوم متصور للمبادي فله وجود عندها لان العلم
حصول المعلوم للعالم لدل عليه لكنه موقوف على ان العلم بحصول الصورة ثم هذا الدليل انما يدل على وجود المفهومات الا على وجود
كل مفهوم حتى يدان مصداق مثال الشريك المضاف الى الباري لا يتحقق له صادق لو بعد الاختراع ثم ههنا اشكال استصعبه بعض المحشين
الاعلام ان الافراد مثال هذا المفهوم متميزة وإلا فله التميز عند الباري وكيف لا تتميز وقد يحكم عليه بالاحكام صادقة مثل
الامتناع ونحوه لا بد من الالتفات في المحصورات الى الافراد وكل متميز لا بد له من نحو تحقق فيلزم تحقق ذوات المفهومات
وهذا الايراد في غاية السقوط فان تميز افراد هذه المفهومات في نفس الامر ممنوع كيف وليس لهذا الافراد ذات شيئية والتميز
فرع الشيئية وهذا مع قوله انه يحكم عليها باحكام صادقة مثل الامتناع ونحوه ولا بد في المحصورة من الالتفات الى الافراد فالجواب عنه ان
هذه الاحكام سوالب الى التحقيق ما ذهب اليه شارح المطالع كما برهنا عليه في حواشينا المتعلقة بحواشي المحشي على شرح المواقف
ولئن ساعدنا التوفيق فنبين فهو ضعيف والقضية السالبة لا يلزم فيها صدق العنوان في نفس الامر على الافراد بل انما
يصدق بحسب الفرض والاختراع ويصدق السالبة بانتفاء هذه الافراد مع انتفاء هذا الصدق فلا يلزم تميزها
في نفس الامر ولا صدق ما حكم عليه لا تعلق الا الالتفات في انما هذه الاحكام بحسب فرض الافراد الغير المطابق فلا يلزم تحقق
المثبت لها في نفس الامر انما الغرض هذا كون السالبة صادقة لان صدق العنوان لم يعتبر تحققه ولا فيها الحكاية عن موضوع
واقعي وبالجملة ان ليس لهذه المفاهيم افراد في نفس الامر حتى يلتفت اليها بل هي مفاهيم لا معنون لها والاحكام السلبية التي
يحكم بها انما هي على ما يفرض افرادا لها ويلتفت اليها وهي ليست افرادا لها في نفس الامر بل لا ثبوت لها اصلا ويصدق
الحكم بانتفاء معنونها وبانتفاء صدقها على ما فرض افرادا لها فافهم قوله فان قلت الخ حاصله ان الجهليات المركبة من قبيل
التصديقات وليست المطابقة فيها الا مطابقة الواقع فيجب يخرج عن التعريف المشهور قوله قلت هب الخ يعني ان المتبادر مطابقة ما في
الواقع اذا اطلق لفظ التصديق واما اذا اطلق مطلق الصورة فضيف مطلق الشيء فالمتبادر من الشيء انما هو وجود من الصورة الصورة المطابقة
له قوله فان قلت فيجب يخرج الخ يعني ان الموجود في الحواس موجود خارجي فلا يصدق عليه انه في العقل اي الذهن وفيه ان
الذهن يطلق على المشاعر سواء كانت عقلا مجردا او حاسة باطنة او ظاهرة قوله ركاكة الحواس الظاهرة الخ يعني انه

لا يخرج مدركات الحواس الظاهرة فانها ايضا قائمة بالقوى الباطنة وتحصيل في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة وفيه

ايضا نظر ظاهر فان هذا مخالف لما عليه الفلاسفة فان الادراك فيها انما يكون عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور

عند الحواس الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة فيها كالابصار مثلا يكون بحصول الصورة في مجمع النورين كما هو

العدل عليه ولذا ربما يعرض للحس المشترك خلل فيتعطل مع بقاء الحواس الظاهرة وادراكاتها على حالها كما بين في الطب

في بعض الامراض فافهم قوله ثم هذه الوجوه الثلثة الخ يعني ان ههنا مطلبين العدول عن التعريف بحصول صورة

الشيء في العقل واختيار التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل وهو الذي عبر عنه بالعدول عنه الى التعريف الخ وكل من

هذه الوجوه مستقل بالدلالة على المطلب الاول واما المطلب الثاني فلا يتم الا بمجموع الوجوه وهو ظاهر فان الوجه الاول انما يقتضي

تبديل حصول الصورة بالصورة الحاصلة لا غير والوجه الثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث تبديل في العقل

بعند العقل قوله فان الحصول الحضور كالمترادفين فيطلق كل منهما على الآخر كما قد يطلق الحصول على القيام والحضور

اعم منه او مباين له ولهذا احتمل اختصاص التعريف الا والحصولي قوله الشيء يسمى صورة يعني ان الصورة لا اختصاص لها بالموجود

الذهني بل قد يطلق على الشيء باعتبار الحضور العلمي اي الحضور الذي به الانكشاف كما تطلق على القيام الذهني لا انه

تخصص بالاخير فيصح تصدق الصورة على الحاضر في الحصولي والحضوري والاجمالي قوله والفلاسفة لا يتحاشون الخ ان يتحاشا

الشرع والمتكلمون والتعريف انما هو تعريف الفلاسفة فيتناول علم الواجب ايضا قوله فلعله اراد الخ لما تقرر في مدارك المحشي

ان العلم بالكنه ما يكون الحد فيه مرآة لما قصد علمه والعينية تعمه والعلم بكنه الشيء الذي لا يكون مرآة حمل العينية على ما يكون فيه

غيرية اصلا والغيرية على ما يعم الغيرية الاعتبارية وادعى ان لا غيرية اصلا في العلم بالكنه لماهية المدرك في غيره

غيرية بالاعتبار كما في العلم بكنه الشيء او بالذات كما في العلم بالوجه بوجه الشيء وان عمم العلم بالكنه بحيث يتناول العلم

بكنه الشيء فان القوم لا يفرقون في الاطلاق وحمل العينية على العينية بالذات ليستريح من هذه التكلفات الشنيعة ولا يصير

عين التعليم الثاني كما يتوهم فان المراد فيه العينية التي لا تكون مع غيرية اصلا والعذر للمحشي ان المعتبر ههنا العينية للماهية

وهناك العينية للعين الخارجي ثم بعد لا يخلو كلام المحشي عن حزازة كما سيظهر ان شاء الله تعالى قوله وكان التصور الا

الخ فانه عبارة عن الصورة الحاصلة في الآلات حال الاحساس ولا شك انها نفس الهوية الخارجية على ما هو المشهور عند اصحاب

الصورة ولا يقصد فيه الالتفات الى شيء آخر فهو علم بكنه الشيء هذا اذا عمم الكنه بحيث يشتمل الهوية ايضا وان اريد بالماهية الكلية

كما هو الظاهر فهي مغائرة له بالذات فالعلم علم بوجه الشيء فان الحاصل وجه للمهية لذاتها متعين احدهما لكن في كون
العلم الاحساسي علما للمهية الكلية نظر واما العلم التصديقي فقد اراد بصورة المهية التركيبية الحاصلة في العقل لا الكيفية الاذعانية
فانها ليست من قبيل الادراك عنده فصورة المهية التركيبية علم بالقضية وبها ينكشف نفس القضية بحيث لا يكون مرآة لشيء
فهي علم بكنهها لا بالكنه واما العلم الحضوري فهو الامر العيني الحاضر عند المدرك فهو عين الامر المنكشف ليس مرآة له اصلا فهو بالنسبة
الى نفس المعلوم علم بكنه الشيء وبالنسبة الى مهيته علم بوجه الشيء كما في الاحساسي وفي كونه علما بالمهية نظر **قوله** فالصورة
في التصور بالكنه الخ فيه ان المهية عبارة عن الذي الشيء هو ما هو ولا شك ان الذي هو ما هو الانسان هو الامر المجمل الحاصل
من اتحاد الجنس والفصل اي المركب من البدن والنفس ولا شك انه غير الصورة التفصيلية وقد تطلق المهية على الامر الكلي المعقول كما يلوح
من كلام المحشي ههنا وهو ايضا ذلك المجمل المغاير للصورة التفصيلية فلا يصح الاتحاد ذاتا واعتبارا فلعله اراد بقوله
الحقيقة الكلية المعقولة الماهية المقولة في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقال في جواب ما هو كثيرا وقوله الكلية المعقولة صفة
كاشفة فالحد اذا مهية للنوع لانه يقال في جواب ما هو والنوع ايضا مهية للشخص لانه مقول في جواب ما هو فعلم النوع بالحد علم
بالنوع المحجوب بين مرآتين لها علم بالكنه واما الجنس فليس بمهية فانه وان قيل في جواب ما هو لكنه لا يقال في جواب ما هو
اذا سئل عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يرد انه حينئذ يدخل تصور الجنس المجعول مرآة للنوع فتأمل فيه ثم بقي بعد خدشة
هي ان المهية للشيء باي معنى اخذ هو المعلوم فانه هويته هو ما هو هو الامر المعقول وهو الذي يقال في جواب ما هو وهو ليس عين الصورة
ذاتا واعتبارا فان الصورة للمعلوم المتعين بالتعين الذهني المكتنف مع العوارض الذهنية فهي اذن مغايرة للمهية المدرك
فانها المعلوم فلا يصح عينية الصورة في العلم بالكنه للمهية المدرك الا ان يقال المراد عينية معلوم الصورة اي الذي يبقى بعد
حذف المشخصات والعوارض الذهنية لمهية المدرك فتأمل ثم ان المهية بالمعنى المراد ههنا لا يتناول البسائط الذهنية
من الانواع فانه ليس شيء هناك يقال في جواب ما هو فلا يصح فيها الحكم بكون الصورة عين مهيتها وغيرها اللهم الا ان يراد بالعينية
والغيرية التقديريتان بان يكون الصورة من شانها بحيث لو قدر لها مهية يكون عينها او غيرها فصول الانواع البسيطة غير المهية المقولة
في جواب ما هو لو قدر لها مهية مقولة فافهم والنظر الى هذه التكلفات والخبطات التي في كلام المحشي فاذن الحق في توجيه كلام
الشارح ما اشرنا اليه سابقا **قوله** فان المرآة والمرئي الخ اراد بالاتحاد بالذات العينية بان يكون المرآة تمام مهية ما هو مرآة له
فالعلم بالكنه العلم المتعلق بالحد التفصيلي بجعل مرآة لملاحظة المحدود فلا يرد انه ينتقض بالعلم المتعلق بالحد الناقص المجعول مرآة

لملاحظة المحدود ومع انه ليس علما بالكنه بل بالوجه لان الحد الناقص ذاتي للمحدود فهو متحد في الوجود الخارجي ما قيل في حل ان الحد
الناقص وان كان متحدا مع المحدود في الخارج لكنه غير متحد معه في الذهن فرد بان الحد التام ايضا غير متحد مع المحدود حين هو مرآة
لملاحظته فان الملتفت اليه بالمرآة يجب ان لا يكون حاصلا فافهم ثم اعلم ان هذا ظاهر على ما ذهب اليه المحشي من عدم حصول صورة المحدود
عند التحديد فانه اذا لم يحصل المحدود فيمكن ان يلتفت اليه بالحد واما على ما هو المشهور من ان الحد آلة كاسبة لحصول صورة المحدود
معدة فالمحدود انما انكشف بحصوله بنفسه اجمالا ولا دخل في انكشافه للحد الا من جهة كونه علة تامة وليس الحد حينئذ مرآة لملاحظة
المحدود فهو علم بكنهه الا انه حصل بعد حصول الذاتيات تفصيلا لم يفرق العلم بالكنه والعلم بكنه الشيء في نحو الادراك ثم انه اذا لم
يحصل صورة المحدود ومع كونه مغايرا يبقى مجهولا وانما هو ملتفت اليه فهو شبيه بالعلم بالوجه لطلب حصوله ثانيا لينكشف تميزا اكمل تميز
الا ان الالتفات ههنا الى الذاتيات كلها اجمع فهذا الوجه اتم فقد بان لك انه ان جوز حصول الحد من دون حصول المحدود وجعل
آلة للالتفات اليه فهو داخل في العلم بالوجه والعلم بالكنه ليس الا ما يحصل فيه الشيء بنفسه سواء حصل بداهة او بالنظر بواسطة حصول الحد والرسم
ان جوز فقد اتضح سر عدم فرق القدماء ما بين العلم بالكنه وبكنه الشيء فظهر لك ايضا ان القول باختصاص علم الشيء بكنهه
بالضروريات من محسوسات امثال المحشي لانه قد ظهر لك ان الكنه الاجمالي للشيء قد يحصل بعد النظر والترتيب
وملاحظة الحد فانه يعد الذهن لقبول صورة المحدود كما ان الاستدلال بالشكل الاول مثلا يعد الذهن لقبول النتيجة ولا نظن
ايضا ان العلم بالكنه يختص بالنظريات كيف انه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة فينكشف كما ان صاحب القوة
القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل النتيجة كذلك فافهم ولا تقدم ولا تاخر **قوله** وان تعلق بوجه من الوجوه بحيثية
المذكورة ليست داخلة في الوجه قطعا والا لكان وجه الانسان الكاتب مع هذه الحيثية لا هو وحده فهي اما داخلة في الملاحظة
بان يلاحظ الوجه من حيث انه متحد مع جهة حصلا وجعل مرآة لملاحظته فالملاحظة الوجه للشيء من حيث انه متحد معه لا يتحقق من
دون الالتفات الى الشيء بل لا يكاد يكون فرق في المؤدى واما تعلية ذكرها علة لكونه علما بالذي الوجه فالحاصل العلم بوجه الشيء
العلم المتعلق بوجه الشيء من غير ان يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء وكونه علما لذلك الشيء لكونه متحدا معه وجها له لكن بمجرد كونه
وجها للشيء في نفس الامر لا يوجب انكشافه كيف ولم يحصل هو بنفسه ولا بشبحه لم يلتفت اليه فما لم يحصل الشيء ولم يلتفت اليه لا ينكشف اصلا فلا يكون
علما واما علمه بالنسبة الى الوجه فهو علم بكنه الوجه وبعض فرقوا بان العلم بالوجه ما يلتفت الى ذي الوجه قصدا والعلم بوجه الشيء ما يعتبر
به ملاحظة ذي الوجه من دون قصد فالاول نظري دون الثاني وهذا لا يورث فرقا في نحو العلم والانكشاف فلا يعتبر بل كلام المحشي

51

في مواضع غير عديدة صرح في ان العلم المتقدم على الاكتساب في النظريات علم بالوجه مع انه علم بديهي فقد ثبت بان لك ان العلم بوجه

الذي اخترعه علم لذلك الوجه بكنهه وليس علما لذي الوجه بوجه لذا لم يعتبره القدماء ثم من العجائب كل العجب ان المحشي اعتبر العلم

المتعلق بالوجه من دون ان يلتفت الى ذي الوجه قسما من العلم ولم يعتبر العلم المتعلق بالحد التفصيلي من دون ان يصير مرآة لملاحظة

ذي الحد مع ان الثاني اخرى بالاعتبار لانه متحد معه بالذات بخلاف الاول والاول من التبادي كيف عدم الالتفات الى

صاحبهما مشترك بينهما وكذا نفس الاتحاد فاذن قد ثبت بان لك ان ذكره تكلف لا يسمن ولا يغني من جوع والصواب ان القسمة

فان العلم ان كشف به نفس الشئ فهو العلم بالكنه والا فبالوجه على ما يحمل كلام الشارح كما اشرنا اليه سابقا **قال** الشارح وسواء كانت تلك الصورة

غير الصورة الخارجية الخ اشارة الى تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي ومحصله انه ان كفى حضور الامر العيني للانكشاف فهو علم

حضوري وان لم يكف بل يحتاج الى اخذ الصورة المغائرة لها فهو العلم الحصولي فالصورة في العلم الحضوري نفس الموجود العيني من غير تغاير

اصلا وفي الحصولي غيره بالاعتبار فان قلت كل علم حصولي علم حضوري من غير عكس لان العلم الحصولي علم بنفسه بحضوره عند المجرد

فالحضوري اعم من الحصولي فلا يصح التقسيم قلت هذا التقسيم بحسب الاعتبار والحيثيات فان الصورة العلمية علم حضوري لمعلوم هو نفسها

وعلم حصولي لمعلوم آخر وهو الذي يتشخص ينبغي الصورة **قوله** لما بين في موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري

لانه لو كان بحصول الصورة فالصورة لا اثر لها الا انها تجعل المعلوم حاضرا عند النفس والنفس بذاتها وصفاتها حاضرة عند نفسها

فلا يحتاج اذن في انكشاف ذاتها وصفاتها الى صورة اخرى نعم حضورها عند ذاتها ليس الا اجمالا ولا تصرف على النحو

من الوجود للقوة المتصرفة بحيث يحللها الى الماهية والتشخص والى الاجزاء لو كانت لذا لا تدرك ماهيتها الكلية بهذا النحو من

الادراك بل لا بد لها من حصول الصورة وكذا لا يكفي للاحكام التصديقية عليها لان الاحكام حكاية فلا بد فيها من حصول

الصورة والتصور هذا ما يعطيه قواعدهم وقد يستدل بانه لو حصل صورة النفس فيها لزم قيام الشئ بمثله ولو حصل صور الصفات

الانضمامية لزم قيام المثلين بموضوع واحد وقد يناقش فيه بان قيام الشئ بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما اولى بالمحالية والآخر بالمحلية

وههنا الصورة لكونها موجودة ظلية اولى بالحالية من نفس ذاتها الموجودة بالوجود الاصيلي وكذا اجتماع المثلين انما يستحيل اذا

فقد الامتياز بينهما وههنا الامتياز بالوجود الاصلي والظلي ثم انه منقوض بما اذا تصور جهة النفس بكنهه وكنه ماهيات الصفات

فان تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول الصورة وتشخصها بتشخص النفس فلزم قيام احد المثلين بالآخر وقيام

المثلين بمحل ولك ان تقول في الجواب ان الكلام في النفس الجزئية والصفات الجزئية القائمة بها فلو حصلت النفس بهيئتها

۵۱ قوله العلم الحصولی الخ یعنی ان العلم ... الغرض منه تقریب الکلام الی المدعی ۱۲ ۵۲ قوله وهذا الایراد الخ ای المذکور فی حاشیة المحقق الذی نقله المحشی انما یتوجه علی عبارة الشارح ... ۱۲ ۵۳ قوله والجواب الخ ای قول المحشی ولا یخفی جواب عن السؤال المذکور فی حاشیة المحقق ونقضه ۱۲

فی ذاتها یلزم حلول الهویة الشخصیة فی نفسها وهو باطل بالضرورة وفی الصفات یلزم قیام المثلین مع اتحاد الهویة الشخصیة
واما عند التصور بجهة النفس فلا یلزم الا قیام الشخص الموجود بالوجود الظلی الذی هو الصورة بالشخص منها الموجود بوجود اصلی و
وعند التصور بجهة الصفات لا یلزم الا قیام المثلین مع تغایر الهویات والآثار فان الصورة هویة ظلیة یترتب علیها آثار ذهنیة
والصفات القائمة هویات عینیة وآثارها آثار عینیة فتامل فیه قوله فیلزم ان یکون الخ یعنی ان العلم الحصولی لما کان علما
حضوریا بالنفس هذا العلم وهو عین الصورة الخارجیة فهو صورة خارجیة وهو موجود ذهنی فیلزم ان یکون امرا خارجیا وذهنیا معا وهذا
الایراد انما یتوجه علی عبارة الشارح واما العبارة المشهورة وهی ان العلم الحضوری عین معلومه من غیر تغایر بخلاف
الحصولی فلا یتوجه علیها الاشکال من اصل قوله ولا یخفی ان الصورة الخ هذا جواب تقریره ان الصورة العلمیة المعروضة للعوارض
صفة من صفات النفس مشارکة لسائر صفاتها فی ترتب الآثار کیف ویحصل بهذه الصورة النفس عالمة فی الخارج کما یجعلها الشجاعة
(متصل بقوله مشارکة ۱۲)
شجاعا وان لم یترتب علیها آثار معلومها الذی هو ماهیتها فهی مثل الوجود الخارجی فی المراد ههنا من الصورة الخارجیة
ما یعم هذا النحو من الوجود فلا یلزم کون الصورة العلمیة خارجیة وغیر خارجیة فانها بما هی صورة خارجیة لیست غیر خارجیة بل
معلومها غیر خارجی فان قلت اذا کانت الصورة العلمیة صورة خارجیة وهی علم حصولی فالعلم الحصولی ایضا عین الصورة الخارجیة
فلا یصح قول الشارح وسواء کانت تلک الصورة غیر الصورة الخارجیة وهو العلم الحصولی قلت المراد بالصورة الخارجیة المعلوم
والحاصل انه اذا کانت الصورة غیر المعلوم الخارجی وهو فی الحصولی فانه غیر معلومه الخارجی او کانت عین صورة خارجیة هی
معلوم خارجی کما فی الحضوری فانه انما یتعلق بامر خارجی بالمعنی الاعم وهو نفس العلم من غیر تغایر اصلا قوله الاول
اعتبار الشیء من حیث هو الخ اراد به الشیء مع قطع النظر عن العوارض الذهنیة والخارجیة سواء کان ماهیة او هویة لیشتمل
معلوم العلم الاحساسی والخیالی فان المعلوم بالذات فیهما ایضا الهویة الحاصلة فی الحس او الخیال والعلم هی مع العوارض
الحسیة والخیالیة علی ما یقتضیه قواعد المشائین قوله الثالث اعتباره من حیث انه مقترن الخ ای المتشخص بالتشخص الذهنی
ویعبر عنه بانه الشیء المقید بالعوارض الذهنیة بان یکون التقید فی اللحاظ فقط دون الملحوظ بل الملحوظ متعین بنفسه کما
فی الخارج کما حققنا فی حواشینا علی حواشی المحشی علی شرح المواقف قوله لحصول صورته الخ یعنی انه حاصل بحصول
الصورة فهو منکشف هناک بالذات واما العوارض الخارجیة فانما ینکشف بحصول صورها والمعلوم بالذات هناک ایضا
العوارض من حیث هی قوله الحصول فی الخارج بنفسه الخ یعنی انه حاصل فی الخارج بوجود اصلی بحیث یترتب علیه آثاره فی

۵۴ قوله فیما یترتب علیه الآثار الخ فی ترتب الآثار متعلق بقوله مشارکة ۱۲ ۵۵ قوله والمراد ههنا الخ هذا من متمات الجواب ۱۲ ۵۶ قوله اذا کانت الصورة العلمیة خارجیة الخ ... ۵۷ قوله قواعد المشائین الخ ... العلم القیام ومرتبة

۵۸ قوله بل الملحوظ یتشخص بنفسه الخ ای التشخص لیس امرا منضما ولا منتزعا بل الماهیة بنفسها مابه الامتیاز ومابه الاشتراک ۱۲ ۵۹ قوله کما حققنا الخ وقد نقلنا عبارته فیما قبل فی رد اعتراض الکمال الدین فی کون التشخص محسوسا والطبیعة غیر محسوس ... غایة التهذیب ۱۲ ۱۲ ۱۲

ای لنفس الصورة العلمیة او غیرها ۱۲

وفي الذهن انما يوجد بوجود ظلي وتشخص متشخص ذهني بحيث لا يترتب عليه آثاره ان ترتب عليه آثار المتشخص
وهذا المتشخص الذهني يسمى صورة لا عينا لعدم ترتب آثاره عليها فلا تجعل صورة الحرارة محلها حارا وان جعلته عالما قوله والشيء من حيث الخ
يعني الموجود بما هو موجود خارجي قوله لتحقق العلم الخ يعني انه لو كان معلوما ما متعلقا للعلم بالذات يلزم من تحققه
تحقق العلم لانه صفة ذات اضافة لازمة الى معلوم فيلزم من انتفائه انتفاء العلم بذلك المعلوم وليس الامر كذلك ونقض
بالقدرة الالهية فانها صفة ذات اضافة ومتعلقها معدوم ثم اجاب الناقض بان متعلق خصوص العلم يجب وجوده ذهنا لتميزه وان
لم يجب في مطلق الاضافة تحقق المتعلق وانت لا يذهب عليك انه منقوض بعلم الباري بالحوادث فانها معدومة فان قلت
علم الباري عند الشيخين حصولي فللحوادث وجود اذ الحوادث كلها موجودة في نفس الامر والاعدام ترجع الى غيبوبة زمانية
فلها وجود قلت هذا لو تم فللمقدور ايضا وجود فلا وجه لتخصيص اضافة العلم به دون القدرة فان قلت وجود القدرة مع تعلقها بالحوادث
متقدم بالطبع على وجودات الحوادث وان كانت في هيئة او دهرية فلا يكفي لوجود بوجود الصور قولا الموجود الدهري
فلو لزم لمطلق الاضافة وجود المتعلق للزم للمقدور وجود قبل هذا الوجود آت بهذا الكلام فيه قلت علم الباري تعالى ايضا
فعلي وعلة للوجود فلو قضت اضافة هذا العلمية وجود المتعلق للزم للمعلومات وجود قبل وجوداتها ذهنا او دهرا فافهم قوله
وموجود في الخارج الخ استدل عليه بوجهين الاول انه يترتب عليه الآثار الخارجية وما يترتب عليه الآثار الخارجية موجود خارجي
والثاني ان اتصاف النفس بها اتصاف انضمامي وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فيلزم وجود الصفة فيه كوجود الموصوف
واعترض على الاول بان ترتب الآثار الخارجية ممنوع كيف وليس هذا الا في قوة اعادة الدعوى وكيف لا يقال ان آثار صورة الحرارة
يترتب عليها والا لصار النفس حارا نعم مطلق الآثار يترتب عليه وهو غير نافع ولك ان تجيب عنه بان صورة الحرارة مثلا تجعل
النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلومها ولذا حكم بكونه موجودا ذهنيا والمعترض
لم يفرق بين آثار المهية وآثار التشخص الذهني الذي هو العلم فتدبر فيه واعترض على الثاني بانا لا نسلم استدعاء مطلق الاتصاف
الانضمامي وجود الحاشيتين في الخارج بل المستدعي انما هو الاتصاف الانضمامي الخارجي ولا نسلم ان اتصاف النفس بالصورة
انضمامي خارجي وكيف يسلم انضمام الصورة في الخارج من لا يقول بخارجيتها وما اجيب من ان اتصاف النفس بها ليس اتصافا ذهنيا
والا لزم وجود النفس في الذهن لانه يستدعي تحقق الحاشيتين في الذهن فهو ليس من المساة لا يسمن ولا يغني من جوع فان الحصر بين
الذهني والخارجي ممنوع كيف ولا اتصاف الانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة فيه والذهني كون

الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة فيه ولا يخفى على المنصف انه يجوز الوسطة بينهما وهو كون الموصوف الذي في الخارج
هو نفس الذهن فيكون الصفة المنضمة اليه موجودة فيه قائمة به فح يجوز ان يكون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة مع كونها في الذهن
واتصاف النفس بالصورة من هذا القبيل وان اريد بالانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة الذهني
كونه في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة اتماما بالحصر فح يمنع استدعاء الخارجي وجود الحاشيتين في الخارج بل يجوز ان يكون الموصوف
في الخارج يكون ذلك الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفة مع كونها في الذهن الذي هو نفس الموصوف فانه داخل في الخارجي على
هذه الارادة وسمعت بعض الفضلاء يدعون البداهة في انه اذا كان الموصوف موجودا خارجيا في الانضمامي وجب وجود الصفة في الخارج
قلت البديهي وجود الصفة في الموصوف الذي في الخارج ويجوز ان يكون الموصوف نفس الذهن فلا يلزم الوجود في الخارج وقد يقال الصورة
موجودة في النفس هي موجودة في الخارج فهي موجودة في الخارج لان الموجود في الموجود في ظرف الموجود فيه هذا غلط نشأ من ظن الخارج
كالظروف المكانية وليس كذلك فان معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا يلزم من وجود شيء في امر متصف بترتب
الآثار ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود مترتب الآثار ولكن تقرير كلام المحشي بهذا النمط قويم هو ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية
قطعا فهي حكاية عن مصداق خارجي والمصداق في القضية كون الموضوع بحيث ينتزع عنه مبدأ المحمول او ينضم اليه الاول باطل لان
العلم ليس وصفا انتزاعيا فتعين الثاني فالموضوع الذي هو النفس في الخارج بحيث ينضم اليها العلم فيه فاتصاف النفس بالعلم
اتصاف انضمامي خارجي لانه مصداق القضية الخارجية ولا بد من تحقق الحاشيتين فيه فيلزم وجود العلم في الخارج وهو الصورة
المكتنفة بالعوارض الذهنية فهي موجودة في الخارج هذا غاية التقرير لكلام ثم بقي ههنا كلام هو انه لا يصح الفرق بين المعلوم
والصورة العلمية بكون الاول موجودا ذهنا دون الثاني لان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة فحلول الشيء بشرط شيء يستلزم
حلوله لا بشرط شيء فاتصاف الذهن به ايضا اتصاف انضمامي فيلزم وجود الحاشيتين في الخارج فيلزم خارجية الشيء المعلوم ولك
ان تجيب عنه انه مسلم ان حلول الشيء بشرط شيء يستلزم حلوله لا بشرط شيء لكن لا يلزم كون الاتصاف بالشيء لا بشرط شيء انضماميا
خارجيا من جهة خارجية الاتصاف بالشيء بشرط شيء كيف وليس الحلول مصداق قضية خارجية اصلا بل نقول لا اتصاف بالمعلوم
اصلا فان المراد بالاتصاف في التقسيم الى الانضمامي والانتزاعي ما يكون مصداقا للحكم وموجبا لحمل الوصف او ما هو مشتق منه ومن البين
ان ليس قيام المعلومات بهذا النمط فلا يحمل مشتق الحرارة من حيث هي الخ غاية التقرير لكلام المفاضل **قوله** لا الصورة الذهنية الخ
لانها علم **قوله** وان العلم الحصولي هي علم حقيقة لان العلم مبدأ الانكشاف وبه ينكشف المعلوم حقيقة فهو علم والنفس المقصود بالتخصيص

حتى لا يكون الحضوري علماً حقيقة كما توهم بل انه علم حقيقة كما ان الحضوري علم حقيقة **قوله** فكانه توهم الخ لما توهم ان المعلوم
عين خارجي ورأى بقاء العلم مع انتفائه وزواله توهم ان العلم غير متعلق به حقيقة فهو معلوم بالعرض وكل ما بالعرض فله ما
بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات نفس الصورة وعلمها علم حضوري فانحصر العلم حقيقة في العلم الحضوري وهذا كله نشأ من
الغفلة عن ان الشيء من حيث هو الذي هو المعلوم حقيقة للصورة **قوله** حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض علم
هذا المعلوم جزء العلم والجزء لا يتحد مع الكل **قوله** فيلزم على الخ يعني ان الصورة الذهنية في مرتبة المعلوم قد تكون جوهراً
والعوارض من مقولة اخرى من مقولات الاعراض فلو تركب العلم منهما لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض
والمركب منهما حقيقة اعتبارية ولعل حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تمثيلاً والمقصود ان المعلوم من مقولة والعوارض
من مقولة اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امراً اعتبارياً فان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة باطل مطلقاً ثم
لا يذهب عليك ان كون العلم حقيقة محصلة مع القول بكونه عين الصورة لا يستقيم اصلاً لانه ح العلم بالجوهر جوهر وبالكيف
كيف الى غير ذلك فاني يوجد حقيقة واحدة محصلة داخلة تحت جنس نعم كونه حقائق متعددة مما يأباه الوجدان كما
مر التلويح اليه **قوله** لامتناع التركيب الحقيقي الخ قد اختلف في التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة فجوزه
الاشراقيون ومنعه المشاؤون وليس للمشائين دليل عليه انما حكموا به استبعاداً الا ان المقولات في غاية التخالف فلا بد في التركيب
من مناسبة بين الاجزاء هو شعر وقد استدل البعض بانه لو تركب ماهية من مقولات متباينة لزم اندراج ماهية واحدة تحت مقولات
شتى وفيه انه يجوز ان يكون فصل الجوهر كيفاً مثلاً ولا يكون الكيف ذاتياً له بل يصدق عليه صدق اللوازم كما يقول المشاؤن
فصول الجواهر جواهر بالمعنى المذكور واما القول بان العرض ليس جنساً ومقولة فلا يلزم من التركيب من الجوهر والعرض الاندراج
تحت المقولتين ففيه ان العرض وان لم يكن مقولة لكنه منحصر في الخارج في التسع فكون احد الاجزاء عرضاً يقتضي ان
يكون تحت مقولة من مقولات الاعراض فيلزم المحذور فافهم **قوله** مع ان مناط الانكشاف الخ يعني ان مناط الانكشاف
الامر الحاصل القائم بالذهن الذي يتصف به الذهن مع ما هو التشخص الذهني للصورة والعوارض لا دخل لها في التشخص فانه
اذا حصل وصار صفة فقد حضر المعلوم وانكشف هويته فلا دخل للعوارض ولو فرض وجود هذا التشخص من دون عروض العوارض
كفى في حصول المعلوم وانكشافه لكن هذا التشخص لا يوجد بدون العوارض فلهذا التزمت العوارض وهذا ظاهر جداً والانكار عليه يكون
مكابرة وعلى هذا اندفع ما قيل ان هذا لو تم لدل على ان الشيء من حيث هو كاف في الانكشاف لان الخالي عن العوارض ليس الا هو

وايضاً لو كفى الشئ بدون العوارض فى الانكشاف لكان المعروض وحده كافيا فيكون كافيا فى الانكشاف حين وجوده فى
الخارج وذلك لان الامر الذى يكفى للانكشاف ما يتصف به النفس ويكون واسطة فى حصول المعلوم وليس الا التشخص الذهنى والعوارض
لا دخل لها فى التشخيص فهى ملغاة من البين الا انها لازمة لوجود التشخص وليس بخالى من العوارض ليست داخلة فيهما لان الشئ من حيث
هو اذ لا تتصف به النفس وليس آلة للانحصار علم ليصير عالما ضرورة ان العلم صفة من الصفات النفسانية والتشخص لما كان صفة النفس وآلة لانحصار
المعلوم صار علما ولعل هذا القائل زعم ان العوارض مناط التشخص الذهنى فقال ما قال فافهم **قوله** ومن زعم ان التغاير بينهما فى الحضورى
الخ الزاعم النصير الطوسى حيث قال فى جواب اشكال الامام رحمه الله ان حصول الشئ اى علم احد بالشئ يقتضى تغاير الشيئين
كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ للشئ فيلزم ان لا يكون التشخص عالما بنفسه لهذا الاقتضاء والجواب ان تغايرا لا اعتبار كاف
اى لا يوجد التشخص الذهنى بدونه ١٢
فى الحصول والاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر وذلك ليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات وبمثله
دفع ايرادا آخر اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا فهو ما النفس علمنا بذاتنا فيكون نفس ذاتنا وهلم هذا
الى غير النهاية واما ان لا يكون مع نفس علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ايضا حيث قال فى الجواب ان
علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات غير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره ورد عليه المحشى بقوله
فقد اشتبه حاصله انه اشتباه فى التغاير فان المنفى ههنا التغاير الذى فى المصداق وليس ههنا تغاير اصلا فان نفس الذات علم ومعلوم
ولا حيثية زائدة فيه كيف لو كان فى المعلوم حيثية وفى العلم حيثية زائدة لكان العلم حصوليا لا حضوريا وكذا لو كان فى علم النفس بذاتنا
المعلوم مع حيثية مغائرة لذات النفس العالمة او كان العالم مع حيثية مغايرة للمعلوم لم يكن العلم متعلقا بذات العالم وهو
خلاف الغرض وهذه بخلاف معالج المعالج فان المعالج النفس من حيث انها عالمة بالعلاج والمعالج نفسها من حيث انها مريضة
فالتغاير بينهما فى المصداق واما الجواب عن اشكال الامام فلا يتوقف على ثبوت التغاير اما عن الثانى فلانا نختار الشق الاول
فالعلم بذاتنا والعلم بهذا العلم وعلم علم هذا لا يعلم الى غير النهاية نفس ذاتنا من دون تغاير اصلا بل هذه الفاظ والمسمى واحد كما فى انت
وابن اخت خالتك ولا تسلسل ولا شئ من الاستحالة ولا حاجة الى اثبات التغاير اصلا واما عن الاول فلان العلم ليس باضافة اصلا بل نفس
الشئ الحاضر مبدأ لانكشاف نفسه عند النفس اذ الحضور امر عدمى هو عدم الغيبة والانكشاف لا يقتضى تغاير المنكشف والمنكشف به اصلا
نعم يتحقق التغاير بعد عروض نسبة بين الوصفين فيعتبر الذهن المنكشف شيئا والمنكشف له شيئا ومبدأ الانكشاف شيئا ثم يعتبر الاضافة
بينهما ثم فى قوله وليس بكاف فى الايجاد الخ نظر فان التقدم بالذات لا يستدعى التغاير الذاتى بل يجوز ترتب احد المتغايرين بالاعتبار

على الآخر وكيف يصدر منه هذا القول مع اعترافه بالتغاير الاعتباري بين المعالج والمعالج ولنوع تأثير في المعالج و

مقدم عليه بالذات ثم لك ان توجه كلام الطوسي بان مقصوده ان الاضافة ليس هناك في شيء من العلم والمعلوم اصلا فانه يجوز ان يكون

شيء في حد مبدأ الانكشاف بنفسه بل انما يعرض الاضافة بعد اعتبار الاوصاف الحادثة بعد الانكشاف قيودا وعند هذا الاعتبار

الحال كالمعالج والمعالج وحصوله ان الاعتراض نشأ من مصداق العلم والمعلوم العالم اذ لا اضافة هناك وانما الاشكال بعد عروض

الاضافة وعند ذلك يتغاير المنتسبان فتبين اما قولي في الجواب عن الاشكال الثاني ان علمنا بذاتنا الخ فحاصله ان علمنا بذاتنا

نفس ذاتنا بحسب المصداق وغير ذاتنا بعد ثبوت الصفات واعتبارها قيودا واشي اعتباراته قد لا ينقطع باحداث الاوصاف وجعلها

قيودا فافهم فانه بحث عزيز وبما قررنا وتلونا عليك من الحق الصراح ظهر لك اندفاع ما قيل ان العالمية والمعلومية متضايفان

وكذا العلم والمعلومية ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل الا بعد التغاير وذلك لان كونهما متضايفين ممنوع كيف ويجوز

ان ينكشف نفسه عند نفسه وكذا لا اباء في كون شيء مبدأ لانكشاف نفسه ثم انه كيف يصدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون

شيئان متضايفان بالقياس الى شيء واحد فافهم **قوله** الشئ وسواء كانت في ذات المدرك الخ قال الفلاسفة النفس تدرك الكليات

من غير آلة بل بحصولها فيها وتدرك الجزئيات بالآلات التي هي حواس الخمس الظاهرة واثنان باطنان الحس المشترك والوهم

فصور الجزئيات المادية ترتسم في هذه الآلات وتدركها النفس وهذا لان المادية تنافي القيام في النفس المجردة هذا على رأي المشائين ثم الذي

يطابق عليه كلامهم ان الحاصل في الحواس هويات الجزئيات لكن في الحس الظاهر الهوية المجردة عن المادة لنفسها دون عوارضها

اللازمة للهوية وفي الحس المشترك مع تجريد زائد وفي الوهم هويات المعاني الجزئية وفصل الشيخ بان الحس الظاهر ينال

من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي لحقته من المادة التي خلق منها لا مجردة عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية

بين الحس ومادته ولذا لا يتمثل في الحس اذا زال واما الحس الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن

تجرده عن تلك العلاقة التي تعلق بها الحس الظاهر فهو يتخيل الصورة مع غيبوبة عن حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المطلقة

وجعل المحسوس معقولا ونص الطوسي بعد ما صرح بان الاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة

مخصوصة من الكم والكيف وغير ذلك والتخيل ادراك الشئ مع الهيئة المذكورة من غير اشتراط حضور المادة والتوهم ادراك

المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاوصاف المخصوصة في الشئ الجزئي الموجود في مادة لا يشاركه فيه غيره والتعقل ادراك الشئ من

حيث هو فالصورة المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية

منتزعة منها عاماً تاماً وسئل هذا كثير في عباراتهم بل عباراتهم نصوص في ان الهوية الخارجية تحصل في الحواس لكن بعد تجريدها عما يكتنف
ولو لم تحصل الهوية لم يصر معلومة اصلاً لانه لا سبيل للادراك عندهم الا حصول المعلوم للعالم ودلائلهم القائمة على الوجود الذهني
لو تمت لدلت على حصول الهوية بانفسها كالماهيات على هذا فلا بد من القول ان التعين الخارجي يابي عن الشركة في
الامور الذهنية فانه من البين انه اذا حصل الشيء في الحاسة لا بد من ان يتعين فيها اذ حصول الوجود ملازم لحصول التعين
فتلك الهوية صالحة لان تتشخص بتشخصات كثيرة وانما يابى التعين الخارجي الشركة في الامور الخارجية لا غير فحينئذ لا يرد ان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص فالهوية الموجودة في الحاسة متشخصة بتشخص مغاير للتشخص الذهني والشيء الواحد لا يتعين
بتعينات فقد بطل التعين الخارجي وحصل التعين الذهني فالهوية الموجودة في الحاسة غير الهوية الخارجية وذلك لانه يجب
انها تتعين بتعين ذهني لكنه لا ينافي التعين الخارجي بل التعين الخارجي يتعين بتعين آخر ذهني هذا تقرير كلامهم على وفق
مرامهم وتامل فيه فانه موضع تامل ثم لنا فيه كلام من جهة آخر هو ان الصورة علم عندهم وقد قامت صور الجزئيات المادية
بالآلات فيكون هي عالمة بها دون النفس مع ان الضرورة شاهدة بان المدرك لما يشار اليه بانا ذات ليس الا النفس وان اجيب
بان المنكشف للنفس والصورة انما هي مبدأ الانكشاف ولا استحالة في كون مبدأ الانكشاف في شيء والانكشاف في شيء آخر فنقول
كلامنا في مصداق العلم ومصداق قولنا النفس عالمة ليس الا الاتصاف بامر يصحح هذه الحكاية فنقول لو كان ذلك الامر هي الصورة
لزم كون الآلة عالمة بالجزئيات المادية دون النفس وليست الصورة مبدأ الانكشاف بمعنى علة الانكشاف حتى يصح كونها في
شيء والانكشاف في الآخر بل هي مبدأ بمعنى انه مصداق لتصحيح الحكاية عنه ولا شك ان مصداق الشيء اذا قام بشيء
ثبت ذلك الشيء له فتامل فيه وههنا تحقيق يندفع به هذا الاشكال لعله موقوف على تحقيق تعلق النفس بالبدن بانه باي وجه هو وليس
المقام مقام ذكره ثم اعلم ان الشيخ المقتول ابطل هذا الرأي بان الضرورة قاضية بامتناع حصول مثل الجبل في مثل
هذا الصغير كالجليدية ومجمع النور والحس المشترك الذي في تجويف من الدماغ وما اجيب عنه بانه فرق بين الاعيان الخارجية
والصورة الذهنية فان امتناع ذلك في الاول دون الثاني لانها تجردت عن الصغر والكبر وسائر العوارض المختصة بالوجود
فغير تام لان كلامنا في نفس المقدار الجزئي كالكبر ولا يمكن تجرده عن المقدار حتى لا يتصف بالصغر والكبر بل ليس هو الا المقدار المخصوص
بخلاف ذراع مثلاً وامتناع قيام مثل هذا في مثل هذا الصغر ضروري وكذا ما اجاب النصير الطوسي بانه لا استحالة في حصوله في
مادة هذا الجسم الصالحة لقبول كل مقدار او القوة الحالة في هذا الجسم الصغير المتقدر بمقدار مضحكة للمتعلم عن عجز في اكتساب العلوم فان

٥٩

المادة المقدرة بمقدار هذا الصغير لا تصلح لان يحل فيها هذا الكبير وصلوح المادة المطلقة لا ينفع كيف ولو كفى الحلول
في المادة مطلقا لم يكن شئ من العناصر مجهول الحصول الكل في مادة الجلبدية لان مادة العناصر واحدة واما القوة فهي سارية
في الجسم مقدرة بمقدار الجسم فلا تصلح لان يحل فيها مقدار كبير منه فتامل وذهب الاشراقيون الى ان النفس حضور المبصر مقابل البصر
كاف في الابصار فهو علم حضوري وفي التخيل تحضر صورة شبيهة لعالم الغائب موجودة في عالم آخر مسمى بمثال مقيد فتخيلها
النفس وليس في الصورة من شئ يحصل في الحاسة فهذا لا شبهة على تقدير كون العلم متحدا مع المعلوم وفي هذا المبحث مذاهب وابحاث
اخر تركناها كراهة للتطويل واما على التقدير الذي اشرنا اليه من كون العلم حالة قائمة بالنفس مغايرة للمعلوم بالذات
وقد برهنا عليه في تعليقاتنا على تعليقات المحشي على شرح المواقف فعند الابصار انما ينفعل الحاسة عند مقابلة المحسوس
فينفعل النفس ويحدث فيها حالة يكون منشأ للانكشاف فعلمه الذي هو تلك الحالة قائمة بالنفس الجواس لا لقيام تلك الحالة
لان انفعالها يستلزم انفعالها ثم الحال في الحواس الاربعة الباقية كحال البصر وقد نص النصير الطوسي على ان عند حصول
المحسوسات لا تتجرد ها النفس تجريدا تاما وابطل ان تلك الادراكات عند الاشراقية ايضا حضورية بحضور الكيفيات عند الحواس بواسطة الهواء
واللعاب كما في السمع والشم والذوق وبالمقارنة كما في اللمس واما على القول بالحالة الاخرى عند حضور هذه الاعراض فينفعل
الحواس ثم ينفعل النفس فيحدث فيها حالة بها انكشف هذه المحسوسات فافهم **قوله** هذا التعميم ليس على التعميم الثاني الخ كان
المتوهم توهم ان قرئ المدرك بالفتح فهذا التعميم عين التعميم الثاني لانه عينية العلم لماهية المدرك الخارجي وغيريته اياه فدفعه
بان المراد ههنا بالعينية والغيرية العينية والغيرية اللتين بالذات وهناك بالعينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية ما يشمل
الاعتبارية وبهذا اندفع ايضا توهم ان هذا التعميم عين تعميم الاول لانه على ما وجه المحشي التعميم الاول على ما قررنا فالجواب ان هناك
العينية والغيرية نظرا الى ماهية المدرك وههنا نظرا الى المدرك الموجود شخصا كان او ماهية فافهم **قوله** واما العلم الاجمالي الخ
اعلم ان هذا المبحث مبحث علم الباري عز اسمه بحر عميق لم يسبح فيه احد الا كلت اقدامه وضلت افهامه الا من تنور بالنور الالهي وخص
بالعطاء الرحماني وقد فصلنا نبذة من القول فيه في حواشينا على الحاشية المحشي المتعلقة بشرح المواقف لا ان ذكر طرفا منه ليهتدي
به الناظر في هذا الكتاب فنقول قد آمن من له دراية وهم مبعدون عن الغواية على ان الباري عز اسمه يعلم جميع الاشياء ازلا
وابدا ولم يعزب عنه مثقال ذرة قبل ايجاد العالم وافاضة الوجود عليه ثم افاض الوجود على حسب علمه بارادته وحكمته وخالف
من خالف فيه من نفى علمه كما ظن بعض جهلة يونان او نفى علمه العلم الفعلي كما عن خرين جماعة لا يلتفت اليها فخير العلماء الاعلام

اشار اليهم بالبنان في كيفية هذا النحو من العلم ولا يصح ان يكون حضوريا يكفي في وجود المعلومات في الخارج كما ذهب اليه
الشيخ المقتول لانه لا يبقى على هذا علمه مقدما على الايجاد وانكاره جهل ومكابرة فان مثل هذا الترتيب القويم لا يصدر من دون
علم وارادة سابقة على الايجاد فذهب كل منهم الى سبيل شتى قد فصلناها في تلك الحواشي والمتاخرون قالوا ذاته تعالى
بنفس ذاته مبدأ الانكشاف جميع المعلومات كلياتها وجزئياتها فمثلها كالصورة العلمية فينا مبدأ الانكشاف ما هي صورة له كذلك
ذاته تعالى مبدأ الانكشاف العالم كله بتميزه ذرة ذرة فذاته سبحانه كالصورة العلمية للكل وسموا هذا النحو من العلم علما اجماليا لا لان
العلم تعلق بالاشياء اجمالا من دون ان يتميز معلوم عن معلوم كيف وعلى هذا لا يبقى علمه تعالى علما تاما ولا يكفي للايجاد وحصلا
بل يلزم نقص عظيم ولا يقول به عاقل بل الاشياء كلها متميزة متميزا تاما بحيث لا يعزب شيء من نقير العالم وقطميره عن علمه
وتميزه بل لان الامر الواحد علم للكل فالعلم واحد متعلق بكل شيء فهو كانه اجمالي ولا تخبط من تنظير البعض كالتنظير باجمال المحدود
بالنسبة الى الحد فظن ان للعلم اجمالا مع تلك المعلومات فان هذا لا يصح كيف لو كان كذلك لكان في ذات الباري تعالى اجمال العالم
كالتنظير بانطواء النواة على الشجر لانطواء العلم الواجبي بمعلومات العالم فظن ان علمه بالقوة كما ان هذا الانطواء ليس الا باستعداد الجزء
النواة لقبول صور الاجزاء الشجرية وكالتمثيل الذي رضي به المحشي في حواشي الرسالة القطبية من ان اجمال علمه تعالى كما علمت عند
سؤال السائل الجواب على الاجمال ثم تفصل تفصيلا مطابقا اياه فظن انه لم يتميز عنده المعلومات قبل التفصيل فانه لا يصح كيف
وان ههنا ملكة لاحضار مقدمات مخزونة في الخزانة يتعلق العلم بها اجمالا وان ههنا مقدمات مناسبة للجواب وانها متميز عند
التفصيل وليس الامر كذلك في علم الواجب جل سبحانه اذ لا ملكة ولا قوة بل الحق ان هذه تنظيرات للتفهيم ضعيفة المناسبة فلا تلتفت
الى سقطات هذه التنظيرات بل علمه تعالى قديم تام يتميز الاشياء عنده كلياتها وجزئياتها متميزا تاما على التفصيل لكن العلم امر بسيط
هو نفسه فالعلم اجمالي بسيط لا تكثر فيه والمعلومات على كثرتها متميزة مفصلة وهذه العينية كما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه امر واحد
بسيط قائم بذاته سبحانه وتعالى ومبدأ الانكشاف جميع الاشياء وهو صفة ذات تعلق واضافة الى المعلومات الا ان هذا الامر الواحد
ذاته تعالى عند من لا صفة قائمة به تعالى عند المتكلمين وعبر عنه بانه لا عين ولا غير بناء على ان الغير في اصطلاحهم الامر المباين من الغير القائم
ثم اوردوا في انه تعالى لما كانت واحدة من جميع الجهات فكيف يكون منشأ الانكشاف جميع الاشياء مع كونها امورا كثيرة او نسبة
من الممتنع كون شيء واحد منشأ ومصدر الوجودات الكثيرة بما هو كثير فكذا الانكشاف وجوابه ان هذا استبعاد مجرد غير مبرهن فلا يثبتنا
ببرهان وانه قياس على الايجاد قياس من دون جامع كيف وقد دل الدليل على الامتناع فيه بخصوصيته ولا دليل على امتناع وحده

٦١

ذات وصفة يلزمه تميز الاشياء باسرها واورد البعض بان ذاته تعالى مباينة لذوات العالم مباينة ذاتية فلا يكون مبدأ الانكشاف بما هو
مباين وليس مناط الانكشاف لا حصول المعلوم للعالم وجوابه ان هذا استبعاد محض من غير حجة وبرهان وانما صار المناط
للانكشاف فينا حصول الصورة لان ذواتنا قاصرة غير كافية في تميز الاشياء الغائبة فلا بد من نحو حضورها لتصير متميزة واما ذاته
سبحانه فهي كاملة من جميع الوجوه كافية في كمالاتها غير منتظرة الى شيء زائد فهي بذاتها تكون كافية في التميز والانكشاف وحصول
الجواب منع كون المباين مبدأ الانكشاف للمباين وباقي المقدمات تنقيح للجواب فلا يضر المناقشة المتكلفة فيها ثم لا يبقى اشكال
قد تحير الاذكياء في حله هو ان الشيء لا يتميز ما لم يكن بنحو من الثبوت فان المعدوم المطلق لا شيء محض فاي شيء يتميز والعالم بنقيره
وقطميره حادث وعلمه تعالى ازلي فالعالم معلوم متميز حال العدم هو ما نقل عن المحشي في حاشية الحاشية على الرسالة القطبية ان هذا
الايراد لا يرد على الفلاسفة فانهم قائلون بالقدم الدهري فالعالم كله قديم في الدهر والدهر مع ما فيه موجود قديم حاضر عنده تعالى
والاعدام انما هي غيبوبات زمانية فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة ولا يذهب عليك ما فيه فان الاشكال وارد عليهم ايضا لان علمه تعالى
فعلي علة لوجود العالم فالعالم وان كان قديما لكنه موجود بعد العلم فلا يكفي هذا الوجود وان كان قديما للتميز العلمي الذي هو مقدم عليه
فافهم ثم هذا الاشكال انما يرد على هذا القول لا على قول المشائين من حصول صور المعلومات في ذاته تعالى ولا على ما نقل عن افلاطون
من قيام صور المعلومات بانفسها فان المعلومات موجودة على كلا الرأيين وما قيل ان من المعلومات الممتنعات وليس لها وجود في الاعيان
ولا في الاذهان اصلا فقط لانه ان اريد بها مفهوماتها فهي ممكنات موجودات وان اريد مصداقاتها فليس لها مصداق
حتى يتعلق به العلم بل معنى استحالة هذه الاشياء ان هذه العنوانات لا معنون لها اصلا فلا اشكال عليهم بهذا الوجه اما القائلون بالعلم
الاجمالي فتحيروا في الدفع فذلك فالتزم جماعة صحة تعلق العلم بالمعدوم فان التميز العلمي لا يستدعي الثبوت لو اقتضى هذا سفسطة
لا يساعدها الوجدان الصحيح وجماعة اخرى منهم الشارح المحقق قالوا للعالم وجود قبل هذا النحو من الوجود وجودا اجماليا وجعلوا شبيهاً
بالوجود الذهني هذا النحو من الوجود تفصيلي الخارجي كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود وهذا باطل فان تحليل وجود واحد الى وجودات
كثيرة غير معقول ثم هذا الموجود بوجود واحد هو عين الموجودات بوجودات كثيرة او غيرها وعلى الثاني لم يكن هذا الوجود وجودا للمعلومات
المتميزة فلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف وعلى الاول فالكثير ان كانت موجودة في الموجود بالواحد فلا اتحاد ولا اجمال وان كانت
معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا ولزم تعلق العلم والتميز بالمعدوم الصرف وسلك المحشي مسلكا آخر قال
تحقيقه على ما الهمني ربي الخ ومحصوله ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلق والفعلية والعدم المطلق واللافعلية فان الممكن بنسبة الوجود

٦٢

٣

والعدم اليه على السواء وهو بحسب جهة العدم لا يصلح لان يتعلق به العلم فان المعدوم المطلق لا تميز له اصلا والمعلوم متميز فالعلم
انما يتعلق به من جهة الوجود وجهات الوجود راجعة الى الباري عز وجل لان وجود الممكن بعينه هو الواجب فوجود الواجب وجودات كل ممكن وجود الواجب
نفس ذاته تعالى فذات الواجب وجود الممكنات باسرها وهذا القدر من الوجود كاف لتعلق العلم والتميز وهذه الجهة غير مباين للواجب
جل مجده فمن هذه الجهة صار مبدأ للانكشاف فلم يلزم انكشاف المباين بالمباين فان الممكنات منطوية في ذات الواجب
جل شانه وهذا كما ان الاوصاف الانتزاعية موجودة بوجود المناشي فوجوداتها منطوية في وجود المناشي لاتحاد وجوداتها
لوجود المناشي وانت لا يذهب عليك انه كان وجود الواجب جل مجده في الازل كافيا لموجودية العالم فيلزم كون العالم موجودا
ازلا وابدا اجيب بان مصداق الموجودية ازلا وابدا وان لم يكف بل توقف على امر هذا كالانتساب ونحوه فهو ان كان قديما يلزم المحذور المذكور وان كان
حادثا فالعالم لم يكن في الازل فيرجع الاشكال قهقرى ثم قد اورد على المحشي انه ان اراد بقوله العلم انما يتعلق من جهة
الاولى اي جهة الوجود ان جهة الوجود ملاحظة عند العلم بان يكون المعلوم الملحوظ الشيء بما هو موجود فظاهر ان الامر
ليس كذلك فانا كثيرا ما نتصور الاشياء مع الغفلة عن وجوداتها وان اراد ان جهة الوجود سبب لتعلق العلم فان الشيء انما يكون
معلوما لانه موجود فلا يلزم منه العينية فان نسبة الشيء الى الشيء لا يستلزم ان يكون عين هو فلا يلزم منه ان يكون العلم نفس الوجود
حتى يكون نفس وجود الواجب الذي هو ذاته علما مع ان هذا لا يصح ايضا فان الواجب عالم للاشياء كلها ممكنا او ممتنعا ولا شك
ان الممتنع ليس جهة الوجود اصلا ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال ساقط لا توجه له فانا نختار الشق الثاني والشيء انما
يكون معلوما لانه موجود ولكن لم يدع انه يستلزم عينية العلم بل المقصود ان العلم انما يتعلق بالموجود بنحو ما دون المعدوم
المطلق والموجودات وجوداتها نفس وجود الواجب فوجود الممكنات منطو في وجود الواجب فوجود الواجب نحو وجود الكل فالكل موجود بهذا
الاعتبار فلم يلزم تميز المعدوم الصرف اما ان وجود الواجب علم للاشياء فليس هذا مبنيا من هذا الوجه من البيان بل هو ثابت من
برهان آخر وهذا البيان انما هو لدفع لزوم تعلق التميز بالمعدوم الصرف اما قوله العلم شامل الممتنعات وليس لها جهة الوجود فان اراد
بالممتنع مفهوم الممتنعات فهي امور ممكنة موجودة في الاذهان العالية فوجوداتها ايضا وجود الواجب وان اراد به ذواتها الباطلة
التي هي مصاديق هذه المفهومات فليست شيئا صالحا لتعلق العلم لان هذه المفاهيم عنوانات من غير معنون اصلا فليس هناك معنون
حتى يتعلق به العلم فافهم وتحقيق الكلام موضع آخر **قوله** لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب الخ تحقيق الوجود انه من اعظم
المسائل الالهية واهم اصول ما بعد الطبيعة للوصول الى معرفة الحق فيه من اكبر السعادات ووسيلة عظمى الى الفوز بالدرجات الكل فيه

مطالب بالعقول وزلت فيه اقدام الفحول ولقد دوّن المتاخرون سلفاً وخلفاً ولم يأتوا بشيء يزيل قلقاً ما زاد و اللجاجا لا وقد حققت نوع تحقيق في حواشي الحاشية للمحشي على شرح المواقف على ما يعطيه الانظار وبيده جلية حجى الافكار واما تحقيق الحق فيه على وجه اليقين جليلا يفيد الا الكشف المبين نذكر ههنا طرفا خرو ما يحل عبارة الكتاب وتميز القشر عن اللباب فاعلم ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري البديهي التصور وهو امر انتزاعي كلا منافية وقد يطلق على ما هو مناط الموجودية وهو مصدر الآثار ومصداق هذا المفهوم المصدري ويقال له الوجود الخاص الحقيقي والوجود بمعنى ما به الموجودية وقد اختلفوا فيه اختلافا عظيما فتفرقوا وتحزبوا كل مذهبا قد فصلنا في تلك الحواشي وذهب المحشي الى ما نقل عن بعض الاقدمين ان الوجود شخص احد واجب لذاته والممكنات انما توجد بالانتساب اليه فالواجب موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس فوجود الممكن هو نفس حقيقة الواجب التي هي الوجود فههنا مطلبان الاول عينية الوجود في الواجب وقد مر في زبر الفلاسفة باثبات الوجوه والثاني ان ذلك الوجود نفس وجود الممكنات واستدل عليه في الحاشية بانه لو كان وجود الممكن قائما بذات الممكنة فاما ان يكون اتصافه اتصافا انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول يلزم ان توجد ذات الممكن قبل وجوده ضرورة توقف وجود الصفة في الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم ان يوجد الممكن قبل وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان وجود السابق عين الوجود اللاحق والتسلسل ان كان غيره وعلى الثاني لا بد من منشأ هو الوجود حقيقة ولا يكون انتزاعيا والا فلا بد له من منشأ ولو ذهب المباشي الى غير النهاية فلا بد لكل الامور الغير المتناهية من منشأ حافظ لوقعيتها فهذا المنشأ هو الوجود حقيقة لانه هو مناط الموجودية ويلغو الانتزاعيات من البين فقد ظهر ان شك الانتزاع باطل ولا توقف له على بطلان التسلسل في الانتزاعيات وهذا بظاهره غير تام التقريب اذ لا يلزم منه الا بطلان قيام الوجود انضماميا وانتزاعيا والمدعى اخص منه فلا بد من التشبث بمقدمات ذكرنا في حواشي شرح المواقف في اثناء رد الدلائل الخمسة على ان القول بعينية الوجود كما هو منقول عن الصوفية الكرام وعن الامام الهمام الشيخ الاشعري وعن الفلاسفة الاشراقية باطل كما اقيم عليه الدلائل في موضعه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب على زعمه فان الشيء اذا كان مصداقا للموجودية صار موجودا لذاته فامتنع لحوق العدم به وهذا كانه دليل على ابطال عينية الوجود للممكن وان القول بالجزئية وان لم يذهب اليه احد باطل ايضا بهذا الوجه ثم نقول في تقرير الكلام ان وجود الممكن ليس عينه فاما وصف انضمامي او انتزاعي وقد بطلا او مباين وهو المتعين لا بد ان يكون وجوده عينه لان وجود الوجود عين الوجود والا احتاج في الوجودية الى وجود آخر والكلام فيه كالكلام في الوجود الاول والتسلسل فينتهي الى وجود وجوده نفس ذاته فهو الوجود لانه مناط الموجودية والسوى في موجود به فهذا الوجود اما يمتنع عليه العدم لذاته بحكم المقدمة الثانية فوجود الممكن وجود قائم بنفسه وواجب لذاته فتم التقريب واندفع الاشكال بالانضمام

الوجود يجوز ان يكون كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم الموجودية قبل الوجود لان هذا النحو من الانضمام يرجع الى الجزئية وقد انجر الى
البطلان ثم ان هذا النحو من الانضمام اما بالاتحاد او بالحلول والثاني يستلزم تقدم المحل على شخصية الحال وهو باطل والاول اما ان
يكون كل من الماهية والوجود يتحدا اتحادا بالذات او بالعرض والاول باطل لانهما ان كانا موجودين فلا اتحاد وان كانا معدومين
او احدهما موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد بعيره وعلى الثاني فالوجود اما موجود بالذات والماهية تابعة منتزعة فحقيقة الممكن هو الوجود
والماهية من العوارض فرجع الى العينية وقد ابطلت او الماهية موجودة بالذات والوجود تابع فالوجود معنى انتزاعي وقد ابطل فافهم فيه كلام وقد
استوفينا في تلك الحواشي وقد بينا ان دلائل ابطال العينية كلها مقدوحة بل شعريات وقد بينا هناك ان عينية الوجود لا تستلزم
الوجوب كيف والوجود اذا كان عينيا فبطلان الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب
وقرر بعضهم تمام التقريب بانه لما ابطل الانضمام والانتزاع تعين المباينة والانفصال والمنفصل اما متقدم او متأخر او لا هذا ولا ذاك لا سبيل
الى الاخيرين فتعين الاول فان الوجود مناط الموجودية فيكون متقدما فتعين انه امر متقدم فهو العلة والعلة حقيقة هي الواجب وهذا البيان بعيد عن
فانه انما تفيد ان الوجود امر متقدم على علة ولا يستلزم منه ان يكون علة فاعلية حتى يكون نفس الواجب ثم اورد هذا القائل ان مناط الموجودية
العلة يلزم ان يكون هي التامة كيف الناقص لا يكون مناط الواقعية والموجودية والواجب جل مجده ليس علة تامة فلا يكون فقط
هو موجودا بل هو مع سائر الشرائط والمتممات ثم اجاب بان المدعى اعم اذ المقصود ان الواجب الوجود سواء كان بنفسه او بانضمام شرط
هذا الاشكال بما نشأ بتغيير كلامه واما على ما قررنا فلا توجه ثم ما اتى به في الجواب مبني على غفلة فان المحشي صرح في كتبه ان
الوجود منحصر في ذات الواجب ولا تعدد فيه اصلا لانه جزئي حقيقي بسيط واحد يشترك فيه الكل اشتراك المتعلق في المتعلقات ومبنى جوابه على
تعدد الوجودات فوجود البعض نفس ذاته ووجود البعض مركب من علة هو الواجب وشروط زائدة ثم ان ما في المحشي باطل قطعا فان
ذات الواجب بنفسه مصداق الموجودية او منتسبا اليه وكلامه في حاشية شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني والاول باطل
فان ذات الواجب اما ان يكفي في موجودية الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها فح يلزم وجوب الممكن لان الممكن كان مصداق
الموجودية لما كان واجبا امتنع كذب الممكن موجودا ووجب صدقه واما ان لا يكفي بل يحتاج الى شرط زائد فح لم يكن ذات الواجب
مصداقا للموجودية بل المجموع من الواجب والشرط الزائد وقد كان وضع ان الوجود نفس الذات الواجب هذا خلف وبما قررنا ظهر سقوط
ما قيل الواجب بنفسه وجود المعلول الاول وما عداه هو والشرط الزائد فالممكن غير المعلول الاول ان قدم قدم الشرط وان حدث حدث
وذلك لان المعلول الاول ح يصير واجب الوجود لكون مصداق موجوديته واجبا بالذات لانه من الفطريات الاوائل ان الوجود

وللتشخص عينا وقال فباختلاف كل يختلف الآخر وبوحدة كل يتحد الآخر والوجود لما كان في ذات الواجب كان التشخص الفرد ذات
الواجب بلا زيادة وإلا لبطل التساوق فحينئذ يلزم ان يتشخص الكل بتشخص احد وهو باطل بالضرورة وقد يورد ان الوجود لو كان نفس الواجب
لزم صحة الحمل فيما بين كل ممكن لأن الحمل اتحاد المتغايرين في الوجود وذلك لأن يجيب بان الحمل ليس مطلق الاتحاد في الوجود بل
مع اتحاد الذات بان يكون حصة الوجود المنتزعة واحدة بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العوارض فتامل فيه فانه موضع تامل
واما الثاني هو ان يكون مناط الموجودية الانتساب الى الواجب فهو ايضا باطل لان هذا الانتساب اما صفة للواجب او للممكن وعلى الثاني
فاما انتزاعي او انضمامي وقد بطلا وعلى الاول فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص قائم بذات الباري وصفات الباري
كلها قديمة غير منفك احدهما عن الآخر فيلزم تلازم الممكنات وقدمها وان كان انتزاعيا فلا بد من منشأ اما الذات وقد بطل واما صفة
منضمة فالوجود حقيقة اما الذات او اما صفة اخرى وقد بطلا وانا قد اعطيناك ان تاملت فيه تيقنت يقينا جازما ان الوجود في
الممكنات ايضا عين وهي الحكمة الحقة اليمانية النضيجة السوية ولعل ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الشيخ الامام الاشعري قدس سره
في الرؤيا لبعض العارفين قدس سرهم اني قد قلته قولي صدق الحكمة اليمانية هو من هذا البين اشارة فيما اظن الى ما قال كلها نفس الماهية
ونسبة الاشتراك اللفظي اليه غلط من المترجمين فافهم ومطلب التفصيل من حواشينا على حاشية المحشي على شرح المواقف **قوله** واما العلم التفصيلي
الخ اعلم ان العلم التفصيلي علم بالموجودات بعد الوجود والايجاد مطابقا لعلمه الازلي الفعلي ويعينك على فهمه ملاحظة حال البناء
البناء فان البناء يتصور صورة البناء قبل الاخذ في الفعل ثم يفعل فعل البناء على حسب ذلك العلم ثم يعلمه موجودا مطابقا للعلم الاول
فللباري سبحانه علم فعلي قبل الايجاد ثابت ازلا وابدا وعلم بعد الايجاد يحدث بحدوث المعلوم ولعل هذا العلم هو الذي
اشار اليه الباري عز وجل في كتابه في مواضع غير عديدة كما قال عز من قائل ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم وقال
تعالى وليبلوكم ايكم احسن عملا قال المتاخرون ان علمه الفعلي اجمالي حضوري بوجود الممكنات في الدهر فالممكنات كلها موجودة
في الدهر الحاضرة عنده تعالى وهو العلم بها او بوجود صورها في العقل الفعال والعقل الفعال مع ما فيها من صور المعقولات حاضر عنده
تعالى فهي معلومة له ثم ان تلك الصور مبدأ الانكشاف ما هي صورة فينكشف العالم كله بانكشافها قال المحشي في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي
مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم وبنور العقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون
فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من
صور الكائنات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية التي ينتقش

٦٦

فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى وراءها
سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلي قيل كما ان العلم التفصيلي حضوري
كذلك العلم الاجمالي فلم خصص الاول بكونه حضوريا وانت لا يذهب عليك ان العلم الاجمالي ليس حضوريا ولا حصوليا
فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو مغاير للعلمين والتقسيم الى الحضوري والحصولي
للعلم الذي يكون غير المعلوم واما الذي هو عينه فان كان المراد منه مبدأ الانكشاف للمعلومات كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان
مبدأ الانكشاف البعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم الا ان بعض عبارات الشيخ يوهم ذلك فاتخذه بعض المتأخرين مذهبا وقالوا
ان العلوم التي تفاض من المبدأ الفياض انما تفاض اولا صورة اجمالية بها ينكشف جملة من المقدمات والمطالب ثم تفصل العقل الى
التفصيل وبهذا اندفع ما قيل ان العلم الاجمالي للباري تعالى حضوري والمعلوم والعلم فيه متحدان ذاتا واعتبارا فالعالم متحد مع
العلم المتحد بالمعلوم فيلزم اتحاد الواجب والممكن فلا حاجة الى ما اجيب من تخصيص القول بما سوى علمه الاجمالي فافهم وحسن التدبر **قوله**
على ان يكون بينهما العموم والخصوص من وجه لاجتماعهما في علوم انفسنا بالاشياء الغائبة عنا ووجود الحصولي بدون الحادث في علوم
العقول والحادث بدون الحصولي في علومنا بذاتنا وصفاتنا **قوله** وحاصله ان العلم الحضوري لم ينقسم الخ يعني كما يفهمون من تقرير الشارح
من ظاهر عبارة الشارح ان الانقسام لا يجري الا في الحصولي الحادث واما الحضوري والقديم فلا ينقسمان على ما تقرر قوله لا حاجة اليه ظاهر لان
تقسيم الشيء لا يوجب انقسام جميع اقسامه فلا يضر عدم انقسام خصوص الحضوري والقديم انقسام المطلق لكن لما كان هذا غير مطابق لكلام
المحقق فقرر المحشي كلامه بحيث يطابق رأي المحقق وقال ان العلم الحضوري والقديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فليس شيء منهما بديهيا ولا نظريا
فلو لم يخص لم يكن التقسيم حاصرا وذلك لان بين البداهة والنظرية تقابلا البتة وليس تقابل الايجاب والسلب لان المتقابلين بالسلب والايجاب
لا يخلو موضوع عنهما وههنا الموجودات الخارجية خالية عنهما وهو خلاف ما يقتضيه التقسيم ولا التضايف وهو ظاهر لان النظرية ليس بالقياس الى البداهة فاذن التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ان كانت البداهة عدمية عبارة عن عدم النظرية وتقابل التضاد ان كانت صفة وجودية كالكسبية مغيرة مفهوما بل
والمتقابلان بالعدم والملكة لا يتصف بهما شيء الا ما كان صالحا لعروض الملكة والمتضادان يجب فيهما ان يكون موضوعهما صالحا لتوارد كل على
موضوع واحد فالبديهة لا يتصف بها علوم او علم الا ويمكن اتصافه بالنظرية والحضوري والقديم بالنظر الى ذاتيهما لا تصلحان للاتصاف
بالكسب اما الحضوري فلان حضور المعلوم الخارجي في نفسه لا دخل للحركة الفكرية فيه والحضور الخارجي اما القديم فلانه لا يسبقه شيء فكيف
فلا يمكن تقدم الحركة الفكرية واما الحصولي بالمسبوقية بالحركة الفكرية الا خصوص ما يصح عليه العدم الموجب لا يتعدد واما تعلق العلم فلا حاجة

فيه هذا الا ان البعد عبارة معدوما فح لا يرد ان للعبث في التقابلين احدم الملكة الصلوح الاعم من الصلوح بحسب الشخص او النوع او الجنس او الصنف فههنا الكسبية ان لم يكن اتصاف القديم بها بخصوصه لكنه صالح بالنظر الى جنسه الذي هو العلم وذلك لان المطلق لا يصلح فيه هذا المستفيدة من الحركة الفكرية لا البعد عبارة كونه حادثا والمعتبر في التقابل المذكور صلوح ما اتصف بالعدم لعروض الملكة ولو كان باعتبار الجنس يكون مع قطع النظر عن الخصوص ويكون الجنس بما هو مطلق صالحا للاتصاف به للجنس في اي نوع كان بعد عروض خصوصية اخرى كما حقق الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق فافهم **قوله** ان العلم الذي هو وقسمته الخ الظاهر انه اراد بالمتجدد الحادث وح لا يتوجه الدليل بحسب الظاهر انه يدل على التخصيص بالحصولي فقط دون الحادث ان يقال المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة او يقرر الدليل بكذا حصول الصورة لا بد في التصور والتصديق هو ليس في العلم الحادث لان العلم القديم انما هو علم الباري عز وجل وعلم العقول بما حضوري بان بناء على راي اصحاب حكمة الاشراق لكن بهذا الوجه انما يتم اذا كان علم الافلاك حادثا وحضوريا **قوله** فهذا الكلام كما تراه الخ يعني ان هذا الكلام يدل على ان علته التخصيص بالحصولي الحادث الانقسام الى التصور والتصديق على ما قررنا الدليل باحد الوجهين والا فلا يدل دليل على التخصيص بالحادث فعلى هذا لا يكون القديم تصورا وتصديقا ويخرج علم الباري عز وجل عنهما وفيه تامل مع ظهور انه تعالى الخ **قوله** والمحشي لما لم يثبت عنده الخ اي لما لم يثبت ولم يظهر عنده تخصيص التصور والتصديق بالحصولي الحادث حتى قال من قبل الجمهور ان العقل الفعال يحفظ المعقولات الصادقة ويصدق بها فعنده العلم القديم يكون تصديقا وتصورا ايضا ولم يعلل التخصيص من تسليم انقسامه الى التصور والتصديق بل علل بانقسامه الى الضروري والنظري فالعلم اما تصور واما تصديق لكن البديهي والنظري لا يكون الا الحادث منهما فيلزم التخصيص مرتين عند تقسيم العلم المنقسم الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث على النحو الذي مر ومرة في التصور والتصديق الذين هما قسمان مرة اخرى فيخرج القسم التصور الحادث والتصديق الحادث وحينئذ لا يرد ما قيل انه لا حاجة الى التخصيص في التصور والتصديق لان قسم الحصولي الحادث لا يكون الا حادثا حصوليا فالانقسام الى البديهي والنظري انما يكون لهما لا لمطلق التصور والتصديق حتى يحتاج الى التخصيص وكانه فهم هذا القائل ان المراد التخصيص مرة ثانية في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري وليس كذلك بل في تقسيم الاقسام ولو سلم ان المراد ذلك فمقصوده ان القوم يقسمون تارة العلم الى البديهي والنظري التخصيص فيه مرة ويقسمون تارة التصور والتصديق اليهما فيجب التخصيص ايضا في تخصيص تقسيم العلم الى التصور والتصديق فلا يجب التخصيص بالحصولي دون الحادث لكون القديم منقسما اليهما الضرورة خلافهما وعلى هذا معنى قوله مرة في العلم التخصيص في تقسيم العلم الى البديهي والنظري وهذا لا ورود وههنا علم انه يظهر لك من هذا ان المحشي حمل كلام الرسالة على ان العلم المنقسم الى التصور والتصديق هو المخصص بالحصولي والحادث وقال في الحاشية المراد بالمتجدد العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف

في حاشيته لكن الحاشية ليس المراد الحادث ولا لزم التخصيص بين في ان المتجدد معتبر واوصافها ان تكون موضحة لا مخصصة بل يكون مساوية في الصدق وهذا الظاهر منافٍ لما قررنا لكن يختلج على ان تذكر ان التخصيص ان قبل ومرتين مع توقف على القيود

فان بعد الوقت لتعدد التخصيص والاقحم المراد بالبعدية الزمانية والمعنى المراد بالعلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية فح المفيد قيد المتجدد فائدة القيدين هما الحصول الحادث الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لاجل المتجدد على الحادث حتى يكون قيدا والذي لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر فيلزم التخصيص مرتين ويلزم كون صفة المعرفة مخصصة فح ارتفع التنافي لكن يبقى المناقشة في قوله اوصاف المعارف لا يكون مخصصة فان كتب العربية آبية عنه ومن ادعى فعليه التصحيح بالنقل عن ائمة اللغة وكيف يصح اهل الاصول الذين هم قدوة في معرفة العربية ولطائفها واسرار الفصاحة جاء قرار الاوصاف مخصصة للعايات مع كونها معارف فافهم وعلم الله ان الحق ما ذهب اليه من ان العلم القديم يكون تصورا وتصديقا ايضا لان التصور والتصديق نوعان من العلم والقدم والحدوث من العوارض لا يختلف بها الحقيقة بل نقول علم الواجب تعالى يكون تصورا او تصديقا لان العلم بالحقيقة ليس الا التصديق وقد ورد بلسان المخبرين الصادقين الانبياء صلوة الله وسلامه عليهم انه عالم وهم كانوا يخاطبون على وفق مقتضى العرف لكن التصور والتصديق في علم الباري ليسا نوعين متباينين بل ذاته تعالى باعتبار تعلقها بالامور المصدقة تصديق وباعتبار تعلقها بالامور المفردة تصور اما يترتب علينا بعد حصول التصديق يترتب على ذاته تعالى بنفس ذاته كما في سائر الصفات نعم لا غرض للمنطقي الا بالتصور والتصديق الحادثين ثم ان المبادي العالية هل العلم القضايا ام لا والثاني اي الجهل باطل وعلى الاول نقول هل هي صادقة ام لا وعلى الثاني يلزم الجهل وعلى الاول فهي يصدق بالمطابقة ام لا فعلى الثاني لزم الجهل فتعين الاول وما قيل ان العلوم العارضة للمبادي ليست صادقة ولا كاذبة بل هي عين نفس الامر فتصدق المعلومات بمطابقتها فان علومها مبادي التحقق لنفس الامر فنفس الامر ما وقع في علومها وليس نفس الامر سواها فغير محصل لان معنى نفس الامر موجود شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ولا شك ان القضايا المرتسمة في المبادي لها موضوعاتها في نفس الامر بحيث تتصف بالمحمول ام لا والثاني باطل بالضرورة وعلى الاول فهو لم صادق فان طابقت تلك القضايا صدقت والا كذبت فتفقد بان تلك المبادي تصدق الاشياء الصادقة ولا محذور فيه كون المطابق باعتبار الوجود العلمي علة لمصداقه الذي في نفس الامر فافهم ولا تخبط **قوله** ان المطلق يؤخذ على الوجهين الخ الفرق بين موضوع المهملة والطبيعة ان الاول جهتها الشرط شيء من حيث انه صالح لان يتكثر ويتوحد هي التي يتحد مع الاشخاص ويتعين بتعينات مختلفة ويسري اليها احكام العموم والخصوص

قوله ... ان الخ وقد اخص منه ان التخصيص بل القيد الدليل بالحصول الحادث الانفعي ... والحضوري التصديق ... ثبوت ... غرض التخفيف ... الخصوص ...

قوله ٩٢ الخ ثم ان المبادي الخ اختلفوا في ان علومهم وتفصيل الاختلاف فليطلب من مكان ... فلا حاجة الى توضيحه ١٢

قوله ٩٣ ليست بصادقة الخ اي لا يطلق على علومهم الصدق والكذب لانها ... فتأمل

٦٩ عنه وهو نفس الامر وعلوم المبادي العالية مبادي لتحقق نفس الامر فلو يطلب بعلومهم نفس الامر يلزم الدور ١٢

قوله ٩٤ فغير محصل الخ اي ما قيل غير محصل ١٢ ١٢

واما موضوع الطبيعة فالماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق معتبرا والا لم يكن مطلقة بل هو عنوان
وشرح لمرتبة من مراتب الماهية ولا يسرى اليها احكام الخصوص اصلا ويعبر عنه بالماهية من حيث الاطلاق والماهية من حيث العموم والماهية
بشرط الوحدة الذهنية وهذه بهما المسمى واحد هو تلك المرتبة ثم المحشي تقرر باختراع احكام منها ان موضوع المهملة يتحقق بتحقق
فرد وينتفي بانتفاء فرد فان الفرد ليس الا الماهية من حيث هي متشخصة فتحققه ليس الا تحقق الماهية من حيث هي وانتفائه انتفاؤها بخلاف موضوع الطبيعة
فانها يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد وهذا الفرق واه فان موضوع الطبيعة الماهية من حيث الاطلاق وهو معروض
الكلية قيد الاطلاق والكلية عندهم من المعقولات الثانية فهذه المرتبة لا وجود لها في الخارج اصلا فلا يتحقق بتحقق فرد ولا بتحقق
جميع الافراد ولو كان لها تحقق في ضمن الافراد لاتحد بها ويسرى احكامها اليها كما في موضوع المهملة الا ان يراد بالوجود الوجود
الانتزاعي فوجود فرد مصحح لانتزاع هذه المرتبة واعتبارها ثم انه لو كان موضوع الطبيعة موجودا بوجود فرد لكانت الطبيعة قضية
خارجية والقوم صرحوا بخلاف ذلك ثم لو سلم وجودها فوجود فرد يوجب وجودها في الجملة وانتفائه يوجب انتفاءها في الجملة فان وجود فرد
لما كان وجود هذه المرتبة فانتفاؤه انتفاء هذه المرتبة وان اريد بالانتفاء الانتفاء راسا بالكلية فموضوع المهملة لا ينتفي ايضا راسا
وبالكلية الا بانتفاء جميع الافراد فالفرق بهذا النحو من المتشبثين واه لا يبل الصدى قيل ان موضوع المهملة اعتبار الماهية بلا بشرط شيء بان
يكون القيد قيد اللحاظ والاعتبار بان يكون اللحاظ مطلقا والملحوظ اعم وهذه المرتبة هي الكلي الطبيعي المنقسم الى المراتب من الماهية
بشرط شيء والماهية بشرط لا والماهية من حيث هي لا بشرط بان يكون القيد للملحوظ في اللحاظ فهذه المرتبة اعتبار الماهية لغير معتبر معها شيء
زائد بخلاف الاول فان اللحاظ فيه مجرد عن القيود وان كان مع الماهية فهو اعتبار لنفس الماهية اعتبارا لم يشترط فيه شيء وان كان معها
الف قيود فموضوع المهملة ليس واحدا ولا كثيرا او يكون واحدا بوحدة موضوع الطبيعة وكثيرا بكثرة الافراد فانتفاؤها بانتفائه فينتفي بانتفاء
فرد بانتفائها بخلاف موضوع الطبيعة فانه واحد مبهم موجود بوجود فرد ما بوجود الابهى فانتفائه بانتفاء ذلك الوجود ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولا يذهب عليك فيه اما اولا فلانه لا مرتبة اعم من الماهية لا بشرط شيء نعم ههنا مركب تقييدي هو اعتبار الماهية لا بشرط العوارض بان
يكون الاعتبار مجردا اما ان هاهنا مرتبة من الماهية مصداقا لهذا المركب فليس بينا ولا مبينا بل ليس الا عنوانا للاعتبارات الثلثة لا غير ويبين
هذا التقسيم الى الاعتبارات الثلثة حتى يطلب المقسم مشترك بل على ان المراتب لو سلم انه تقسيم فهذا المركب التقييدي يكفي للتقسيم ويصلح
لوقوعه مقسما واما ثانيا فلانا سلمنا هذه المرتبة بل لها حقيقة بها يمتاز عما خلاها بها هي شيء يصدق على المراتب
الثلثة المشهورة الاولى على الثاني فهي الشيء المحض وعلى الاول فهي امر واحد بالوحدة المبهمة موجودة في مراتب العموم والخصوص فلا معنى

قوله عند هذا الفقير الخ ثم الذي عند هذا ان المهية الخ انقسام فهي متعددة الخ قوله من حيث هي ای ١٢ ای الماهية من حيث نفس حقيقتها ای قوله فانتفاء ای الماهية الافراد ١٢ ای خلاصة التحقيق المذكور الخ ان انتفاء مرتبة الالهي للماهية لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد والانتفاء الطبعي يكون بانتفاء فرد ايضا ١٢ قوله مفهوما الخ

ای احدهما وجود الماهية من حيث هي وثانيهما عدم الماهية ١٢ قوله مفهومين الخ

قوله لم يكن ١٢ يعني ان مورد القسمة الخ والغرض منه تعيين المقصود والمحشي او لا بعد تعيين ما هو المقصود منه ايراد الاعتراض على المطلوب تغيير الى تقرير ما قوله الخ وحاصل وفيه نظر الخ ان ليس المقصود التخصيص

لنفي الوحدة المبهمة عنها واما ثالثًا فلان هذه المرتبة بعد تسليمها لو لم تكن واحدة لا يصلح وقوعها موضوعًا للقضية المهملة فان
المهملة يكون الموضوع فيها امرًا واحدًا يسري اليه الاحكام جملة ولو لم يكن له وحدة فاي شيء يقع موضوعًا ثم انه اذا لم يكن
لها وحدة كيف يقع مقسمًا للاعتبارات الثلثة فان المقسم لا بد فيه من نوع وحدة واما رابعًا فلان هذه المرتبة لو سلمت فهي متحدة
مع الفرد وليست منحصرة فيه فانتفاؤها في الجملة انتفاء فرد ما وانتفاؤها بالكلية انتفاء جميع الافراد كما في المهية من حيث الاطلاق بعينها
فح لا وجه للفرق فافهم ثم الذي تحقق عند هذا العبد في هذا المقام ان المهية من حيث هي التي لم يشترط فيها شيء زائد موجودة بوجودات
الافراد فهي متعددة في انحاء الوجودات فوجودات الافراد اذا نسبت اليها من حيث هي نفس حقيقتها وجود واحد اذ لا تعدد فيه ما لم
يعتبر التعدد في معروضه واذا نسبت اليها من حيث انها تكثرت تعددت فهي وجودات كثيرة والنحو الاول يسمى وجودًا الهيًا والثاني
وجودًا طبيعيًا فكما ان لها نحوين من الوجود كذلك لها نحوان من العدم نحو منه سلب الوجود الذي لها في حد ذاتها الذي هو الوجود
الالهي المستلزم لمسخ الفردية وهذا السلب لا يكون الا بسلب جميع الافراد لانه لا تعدد في الوجود ح انما هو وجود واحد لامر واحد فانتفاء
هذا النحو من الوجود لا يكون الا بانتفاء الذات المبهمة ولا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ونحو آخر سلب الوجود الذي لها عند تشخصها بتشخصات
والوجودات في هذا اللحاظ متعددة فانتفاؤها انها متعددة ايضًا فانتفاء وجود لا يستلزم انتفاء الآخر وانما يستلزم انتفاء المهية بهذا النحو
من العدم وبالجملة فانتفاء الالهي للمهية لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد والانتفاء الطبعي يكون بانتفاء فرد ايضًا ثم انه لو كان فرق المحشي
حقًا لم يكن مفهوما وجود المهية من حيث هي وعدمها مفهومين متناقضين بل لا يكون لعدم وجود المهية من حيث هي نقيض صريح ولو قيل ان
نقيضها سلب المهية من حيث الاطلاق لكان لهذا السلب نقيضان صريحان وجود المهية من حيث هي ووجود المهية من حيث الاطلاق
والضرورة الغير المشتبهة حاكمة بان لكل مفهوم نقيضًا واحدًا هو رفعه او مرفوعه فافهم فان هذا التحقيق شريف غفل عنه كثيرون فضلوا
واضلوا عن سواء السبيل ومنها ما قال في حواشي شرح المواقف ان المقسم المهية من حيث الاطلاق وهذه ايضًا مما لا يتيسر فان المقسم
ما يكون في حد ذاته صالحًا للاجتماع مع الخصوصيات والمهية من حيث الاطلاق غير صالحة للاجتماع مع الخصوصيات كيف والاطلاق
ضد الخصوص فلا يجتمع مع الخصوص فكيف يصح ضم القيود وكيف يسري احكام المقيد اليه بل الحق ان المقسم ليس الا المهية من حيث هي
فانها امر واحد لان الحقيقة بها هي هي يصح لانضمام القيود فيصير مقيدًا ومقسمًا **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة الخ يعني ان
مورد القسمة هٰهنا هو مطلق العلم من حيث هو الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة له فالقسمة الى الانحصار الذاتي
للحصولي الحادث ثابتان لمطلق العلم فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة فيه نظر فان الانحصار بالذات انما هو للحصولي الحادث بالذات

لتخصيص بالحصول الحادث على الاطلاق بل مقصوده الا التخصيص بالنظر الى الذات يعني ان الحصولي الحادث يصير منقسمًا بالذات بخلاف المطلق فانه انما يصير منقسمًا بالعرض بواسطة الفرد ١٢ قوله الشيء المطلق يعني موضوع الطبيعي لا مطلق الشيء يعني موضوع المهملة الخ

١٢ ١٢ ١٢

و مطلق العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر فلا يصح القسمة الا بعد تحقيق ما هو مراد المحشي ثم اعلم انه قال المحشي في حواشي شرح
المواقف ان المعتبر فيما نحن فيه ورد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وهذا الظاهر يناسب ما قال ههنا لكنه يوجه بان مورد القسمة
بالذات هو الشيء المطلق وما قال ههنا انما جعله مورد القسمة بالعرض لاتحاده معه هو مورد القسمة انت قد عرفت التحقيق ثم فيما ذكر توجيه
يصلح توجيها للكلام اصلا فان قوله مع ان التعميم ان التعميم لنسبة تقوا على ان ما ذكره يأبى عنه فان التعميم انما يتحقق بتناول الحكم كل فرد وههنا حكم البداهة
والنظرية ولا انقسام اليهما والانحصار فيهما ليس بحصول الحادث ومطلق العلم باعتباره فلا تعميم عند تقسيم مطلق العلم بهذا الوجه حتى
يكون النسبة فافهم **قوله** ولعل منشأ هذا الظن الخ اعلم انهم يعبرون بتعقل النسبة الواقعة واللاواقعة عن النسبة الخبرية التي يتعلق بها الا
ذعان من وقوع النسبة او لا وقوعها فانه يعبر عن النسبة مطلقا فكان في فهم ادراك النسبة الواقعة او اللاواقعة اصطلاحا على اذعان النسبة هذا على
ما هو التحقيق وما على راي المتأخرين فالتخيل ومثاله ليس ادراك وقوع النسبة فانها تتعلق بالنسبة التقييدية فهذا اشكال عليهم من الاصل **قوله**
من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك انما ظاهر على تقدير كون العلم هو نفس الصورة الحاصلة فان الاذعان لو كان ادراكا
كان عين المذعن والتفات انما يكون بالاعتبار فالمذعن من حيث قيامه بالذهن اذعان ومع قطع النظر عن القيام عين المذعن والمذعن
اما النسبة او القضية الاجمالية او المحكي عنه لا شيء منها بحسب القيام باذعان فانها تقوم بالذهن حين الشك والتوهم ايضا واما
على القول بان الادراك التصديقي غير متحد مع المعلوم انما المتحد الادراك التصوري فتحكم فان جهة الادراك واحدة في جميع الادراكات وقد
يستدل بانا اذا التفتنا الى القضية وشككنا فيها ثم اذعنا فان بقي الشك حال الاذعان يكون شيء واحد مشكوكا ومذعنا
وان زال فالسبب الزوال ان الطرفين والنسبة كما كانت ملتفت من الضرورة ان الادراك ما دام الالتفات فلو كان الشك ادراكا لزم
بقائه عند حصول الاذعان فيلزم المحذور ومن زعم ان الادراك الاول الخ مع كون الاطراف والنسبة ملتفتا اليها وتحدث نحو اخر
من الادراك فمكابرة كيف والالتفات لا يكون الا الى ما انكشف عنده فما دام الالتفات باقيا فمبدأ الانكشاف باق وان تغير مبدأ الانكشاف
تغير الالتفات فانه كان الة الالتفات ما كان مبدأ الانكشاف الان صار الة الالتفات امرا اخر واما على ما هو التحقيق من ان العلم
حالة اخرى مغايرة للمعلوم مبدأ الانكشاف فالاذعان ايضا ادراك لان الحالة التي هي مبدأ الانكشاف حقائق مختلفة بعضها
يكون مبدأ الانكشاف المفردات وبعضها الانكشاف النسب فالذي هو مبدأ الانكشاف النسب ان كان مبدأ الانكشاف القوي لها بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا فجزم فيه وان كان مبدأ الانكشاف ضعيف بحيث يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا فظن وان كان مبدأ الانكشاف بحيث
يحتمل الطرفان على التساوي واحتمال النقيض راجح فوهم وشك فالتصديق والوهم والشك كلها حالات انجلائية لكنها انواع

مسامحة واما اذا حصلت القضية والتفت اليها وشك فيها ثم اذعن فلا يخفى ان الشك نوع من الادراك للتصور الذي التفت به وهو
تخييل النسبة والآخر الشك فاذا طرأ الاذعان زال النحو من الادراك الشكي والالتفات الذي كان بالتصور التخييلي باق كما كان واما
بالشكي فقد زال وحدث الالتفات الاذعاني فافهم فانه مع وضوحه ينكر **قوله** وتحقيق المقام الخ حاصله ان التصديق الذي هو
كيفية اذعانية ليس من الادراك والذي هو قسم منه ما هو المنكشف بهذه الكيفية اي ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به
في التصديق على هذه الصورة بحاصله من النسبة او القضية الاجمالية التي يتعلق بها الاذعان لا يذهب عليك انه من الضرورة
ان النسبة التي قامت بالذهن عند تعلق الشك والتي قامت عند تعلق التصديق نسبة واحدة فكيف تكون مختلفين بالنوع
فلا يصلحان لان يكونا نوعين من العلم فافهم **قوله** وبيانه ان التصديق الخ حمل المحشي المعنى الاول ماخوذا من الصدق بمعنى
وصف القضية والثالث منه بمعنى وصف القائل والثاني ماخوذا من الاول ولعل الوجه الذي جرى عليه الاستعمال وما حكم به
الاستقراء الصحيح ان الذي يقع في الفعل المجرد فاعلا يقع مفعولا اذا اخذ منه صيغة التفعيل ففي المعنى الاول الصدق وصف القضية وفي
الثالث للقائل فلا جرم ان المعنى الاول ماخوذ من الصدق الذي هو وصف القضية والمعنى الثالث من الصدق الذي هو وصف
القائل واما ماخوذية المعنى الثاني من الاول فلانه بعض الاول بحسب المفهوم فكانه الاول مع التجريد لكن هذا التجريد حقيقة لكونه مفهوما
في استعمال مثل الاول فافهم وقد قيل في توجيه ان المعنى الاول ماخوذ من صدق القضية والثالث من صدق القائل ان التفعيل يجيء
للانتساب فمعنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ومعنى صدقت القائل نسبته الى الصدق كما في فسقته واورد عليه بان النسبة انما يكون
بالقول فمعنى نسبة القضية او القائل الى الصدق معناه التكلم بانها صادقة لا الاذعان بالصدق والمفيد هذا دون ذلك واجيب بان لا نقول النسبة
كما قد يكون بالقول كذلك قد يكون بالقلب والتفعيل يستعمل في كلتا النسبتين وخصوص لفظ التصديق للنسبة الثانية بالاستقراء فافهم
قوله وبهذا التحقيق سقط المنافات الخ يعني ان الحكم بالاتحاد بين التصديقين انما هو بين التصديق المنطقي واللغوي
بالمعنى الثاني وتقدم التصديق المنطقي على اللغوي بالمعنى الاول لانه ما لم يصدق بنفس القضية لا يصدق بصدقها ومطابقتها
للواقع فلا منافات ثم ان تقدم المنطقي مطلقا غير صحيح بل قد يصدق بنفس القضية بسبب التصديق بصدق القائل كما في كون الاعمال
موزونة يوم القيامة فانه يصدق اولا بصدق المخبر الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصدق بصدق خبره فيحصل التصديق بهذا
الجزء وكذا في اخبار اخر **قوله** ليس هنا ما ينبغي الخ فان التصديق بالنسبة السلبية غير التكذيب بالنسبة الايجابية كيف متعلقهما مختلف وفيه
اشارة الى انه يصح كلا منهما بالمسامحة **قوله** بان الانكار انما هو من قبيل التصور الخ كون الانكار تصورا انما يصح لو كان الانكار بمعنى الانكشاف

الشيء كما ان التصديق مبدأ الانكشاف المصدق وهو غير ظاهر قوله ذلك ان تقول الخ حاصله ان لوازم التصور والتصديق مختلفة
فمن لوازم التصور صحة تعلقه بكل شيء ومن لوازم التصديق تعلقه بمتعلق خاص فاختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات بالضرورة العقلية
كيف ولو لم يستلزم عدم الانفكاك بينهما ومعنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما للآخر لا تعدد اللوازم في انفسهما فلا يصح
الاستدلال بان الملزوم علة للوازم اما بنفس الماهية او باعتبار الوجود والشيء الواحد لا يكون علة لامور مختلفة فان هذا مع ابتنائه على
كون اللوازم معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه بل اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستأنف لو تم لزم ان لا يتعدد
اللوازم لملزوم اصلا فان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان على ان عدم صدور الكثير عن الواحد انما هو في الواحد الشخصي لا الواحد
بالنوع وما قيل انه يجوز صدور المتعدد عن الواحد اذا تعددت الجهة والاعتبار فلو كان استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
مبنيا على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد لاختص الحكم بالواحد الحقيقي فليس بشيء لان هذه الجهات والاعتبارات ان دخلت في المقتضي فاللوازم
اذن ليست لوازم الماهية بل لوازمها مع شيء زائد فباختلاف اللوازم اختلف الملزومات ثم ان الاستدلال بهذا النحو غير مقنع للمناظر وان
افاد للناظر فان له ان يقول ان كون اللوازم لوازم الماهية ممنوع وكونها لوازم مطلقا مسلم لكن لا ينفع الاختلاف النوعي فافهم **قوله** فان
التصديق متعلق الخ اعلم انهم اختلفوا في متعلق التصديق الذي هو المصدق به حقيقة فذهب صاحب الافق المبين الى ان القضية
الاجمالية الملتفت اليها التفاتا اجماليا واحدا استقلاليا وليست النسبة متعلقة لانها غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب استقلاله
ولا القضية التفصيلية لانها لاشتمالها على النسبة غير مستقلة ايضا فتعين الامر الاجمالي ومعنى هذا بعبارة مطنبة خالية عن الافادة فوق هذا
وهذا الرأي فاسد اشد فساد لان الاجمال قد يطلق على صيرورة الشيئين شيئا واحدا كما يقال النوع اجمال الجنس والفصل وهو بمعزل
بعيد ههنا وقد يطلق على كون الاشياء ملحوظة بلحاظ واحد وهو المراد ههنا وعلى كل تقدير فليس المجمل حكاية عن الشيء واذا لم يكن
حكاية فلا يتصف بالمطابقة واللامطابقة فلا الصدق ولا الكذب بل الملحوظ بهذا اللحاظ منخرط في سلك التصورات او المفردات لا يصلح
لتعلق الاذعان فيه تعلق قول ان من قال ان التصديق لا يتعلق بخارج القضية وهذا المجمل خارج عنه قريبا ما ذكرنا ثم في كلامه وجه آخر
من الفساد فانا اذا راجعنا الى وجداننا نعلم وجود التصديق من دون حصول الاجمال اصلا فان اللحاظ لا يكون واحدا والتصديق
موجود كيف والبرهان انما ينتج قضية مفصلة ملحوظة الطرفين بالملاحظتين بالذات فالنتيجة مشتملة على النسبة حاكية فحصل التصديق والاذعان
بنفس حصول هذا المفصل من البرهان وانكار هذا مكابرة عجيبي قولنا العالم حادث ... لا اله الا الله حكاية عن وحدانية الله سبحانه
انما صدق من جهة انه ليس حكاية عن الوحدانية ... هذا الاخير عن البيان ... اقول متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا فليس

سبباً والابتناء انما حكم به رجماً بالغيب والمحشي لما وافق هذا القائل على ان متعلق التصديق يجب ان يكون امراً مستقلاً ولم يرتض
قريحته النقادة ان يجعل المذهب الشيخ بهذه الشناعة قال ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول اعم لكون النسبة رابطة بينهما
والنسبة خارجة عن المتعلق ونسب هذا الرأي الى الشيخ وهذا الضياء يابى عنه الوجدان فان التصديق اي الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن و
گرويدن بكسے لا يصلح لان متعلق الا بالامر المشعر بتحقق الوقوع او سلبه ليس الموضوع والمحمول اعم لكون النسبة رابطة حكاية عن شيء
الا بالعرض بل الحكاية بالذات انما هي النسبة ففي المصدق وقد سمعت صاحب العروة الوثقى يقول التحقيق عندي ان متعلق التصديق
المحكي عنه لان النسبة انما هي وسيلة اليه حاكية والمقصود تحصيل المصداق الواقعي فيصدق به وهذا غير بعيد الا انه قد يوجد التصديق بالاحد او
المحكي عنه كما في القضايا الكاذبة فلو كان المحكي عنه المتعلق بالذات لزم وجود التصديق بدون متعلق موجود فان قلت المحكي عنه في
القضية الكاذبة وان لم يكن في نفس الامر الا انه يوجد في الذهن بمحض الاختراع والتعمل وهذا القدر من الوجود يكفي للتعلق قلت القضية الكاذبة
انما حكاية عن هذا الامر المخترع بالفرض فقد طابقت لما حكيت عنه فلم تبق كاذبة والكلام فيها ليست حكاية عن هذا الامر بل عن امر آخر غير
متحقق فهذا الموجود بالوجود الفرضي ليس محكياً عنه اصلاً كيف ولو كان وجه الخمسة المخترعة في الذهن مصداقاً فانا نقول ان الخمسة زوج لما افترق هذا القضية
وذلك لان زوجية الخمسة متحققة بعد الاختراع في تحقق المصداق بل الحق ان القضية الكاذبة لا مصداق لها لا في الواقع ولا في الذهن ولا
في الخارج اصلاً فاذن الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان المتعلق بالذات النسبة التامة وتجيء مبادي المصدق فان كان في الواقع
الخبر اسم الامر الوقعي اذ الا اي ولا معرف كيف والنسبة والمحكي عنه بمنزلة العنوان والمعنون فمن التصورات كما ان التصور يتعلق اولاً وبالذات بالعنوان ثم يتعلق بالمعنون
ثانياً لان المقصود من العنوان فكذا التصديق يتعلق اولاً وبالذات بالنسبة التي هي الحكاية وبمنزلة العنوان للمحكي عنه ثم يتعلق بما هو المقصود
من الحكاية والتصديق به حرّ لا يلزم وجود التصديق من دون وجود المصدق فافهم **قوله** هو انه اذا تعلق التصور الخ لهذا الاشكال تقريران
احدهما انه اذا التصور حقيقة التصديق لانه لا حجر في التصور فانه يتعلق بكل شيء فالتصديق معلوم بالتصور وعلم هما متحدان بالذات فيلزم
اتحاد التصور والتصديق بالذات مع انهما مختلفان بنوعهما عندكم وهذا انما يتم لو جاز التصور بكنه التصديق وقد ناقش فيه قائل انه مسلم
لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء بوجه ما لا انه يتعلق بكل وجه بل يجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه من الممتنعات بل انما يتعلق
ببعض وجوهه وهذه المناقشة تكاد تكون مكابرة فان التصور البديهي لا مكانية بالكنه مما لا حجر فيه وثانيهما انا فرضنا تعلق التصور بما يتعلق
به التصديق فالتصور متحد به لاتحاد العلم والمعلوم وكذا التصديق فيلزم اتحادهما مع المصدق فيلزم اتحادهما في انفسهما وقد يناقش
فيه ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم التصوري مسلم واما في العلم التصديقي فلا وهذا تخصيص بلا مخصص عليه اثار المكابرة فانه لما جوز كون

مبدأ الانكشاف شيء أمر مغاير له بالذات في بعض العلوم فليجر في الكل فافهم **قوله** والجواب عنه الخ حاصله منع اتحاد العلم والمعلوم

بالذات فانه قد تقدم ان العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهي منقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية المتعلقة بكنه التصديق

او المصدق به على وجه التصور مباين بالذات للمعلوم بها وكذا الحالة الادراكية التصديقية المتعلقة بالمصدق به مغايرة للمعلوم بها والحالتان

في انفسهما متباينتان بالذات في غاية ما لزم منه تعلق احد الحالتين بالاخرى لتعلقهما بما ثبت الاستحالة فيه فافهم وتذكر ما سلف **قوله** ثم القول

بتربيع اجزاء القضية الخ اشارة الى استدلال المتأخرين على ان اجزاء القضية اربعة الرابع النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم عندهم

تقريره انه قد تقرر في مداركهم ان التصديق لا يتعلق لما يتعلق به التصور وكان من الضروريات عدم تعلق الشك الا بالنسبة فلا بد من اشتمال

القضية على نسبتين يكون احدهما متعلق الشك والاخرى متعلق التصديق ولما كان متعلق التصديق عندهم النسبة التامة وقد

شهدت الضرورة ان ليس في القضية الواحدة نسبتان تامتان وجب كون النسبة التي يتعلق بها الشك تقييدية وانت لا يذهب عليك انه

لو تم هذا الدليل على ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية الغير الحاكية فهذا مكابرة فان التردد لا يتقوم الا بالحكاية كيف انه تجويز الطرفين

وما لم يكن حكاية لم يكن طرفان فلا شك وقيل ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست والتصديق يتعلق بنفس الوقوع

واللاوقوع وهذا فاسد ايضا فان الوقوع واللاوقوع اما داخلان في المتعلق او شرطان فيه خارجان فعلى الاول فالوقوع واللاوقوع كاف

ولا دخل للشك للنسبة فان الحكاية ليست الا الوقوع او اللاوقوع وهو محل التردد وعلى الثاني فلا يصلح لان يتقوم به حقيقة التردد فافهم **قوله**

والوجدان السليم الخ انا اذا رجعنا الى الوجدان لا نفهم في القضية الا نسبة واحدة حاكية والنسبة التقييدية غير مفهومة اصلا فانكار هذا انكار

الواضحات **قوله** ولعل مقصوده الخ يعني ان النسبة المفهومة في القضية وان كانت امرا واحدا بسيطا لها اعتباران احدهما انها

رابطة بين الموضوع والمحمول والآخر اعتبار انها حكاية عن امر متحقق وهي باعتبار الاول نسبة حكمية وبالاعتبار الثاني نسبة تامة والشك

انما يتعلق بالنسبة بالاعتبار الاول لان التردد فيه هو الارتباط بانه واقع في نفس الامر ام لا والتصديق يتعلق بها بالاعتبار

الثاني فان التصديق ليس الا الارتباط بانه واقع في نفس الامر فتامل فيه ولعل عبارات المتأخرين لا يحتمل هذا التأويل **قوله** والاول اعم من

الثاني بحسب المفهوم دون التحقق الخ حاصله ان الاول اعم باعتبار الاذعان وهو العلم من حيث هو لا بشرط شيء وهو الذي يقال له

التصور المطلق المرادف للعلم وهو يصدق على التصور الذي مع الحكم فان مقارنة شيء لا يلزم منه الخروج منه كما ان التصور بلا

شرط شيء اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب المفهوم واعم بحسب المصداق ايضا وان اريد بالاول انه لا يعتبر فيه الاذعان لا

بالدخول ولا بالعروض فهو مساوق للتصور المعتبر معه عدم الاذعان لكن التصور بهذا المعنى غير شائع في اصطلاحهم **قال** كتصور الملك والحجر

الخ اعلم ان انقسام التصديق الى الضروري والنظري بديهي لا سترة فيه واما انقسام التصور اليهما فغير بديهي كيف لا والامام ذهب الى بداهة
جميع التصورات فلا انقسام فيه لا يثبت الا بنظر غامض ويكفي الضرما قالوا في الاستدلال انه لو كان الكل بديهيا لما احتيج الى الكسب فان الاحتياج الى
الكسب في التصورات في حيز الخفاء **قال الشارح** لو كان كل منهما الخ اعلم انه ههنا دعويين احدهما ان ليس جميع التصورات بديهيا ولا نظريا ليلزم
انقسام التصور اليهما وثانيهما ان ليس جميع التصديقات بديهية ولا نظرية ليلزم انقسام التصديق اليهما لكن جمعهما في عبارة واحدة
لاشتراك في الدليل اختصارا في العبارة **قوله** هذا الحكم نظير المثبت لنفسه الخ فيه اشارة الى انه ليس مثبتا لنفسه حقيقة فانه لو فرض بديهيا
يلزم عدم نظرية الكل فقط لا عدم بداهة الكل حتى يلزم الحكم ولو فرض نظريا لزم عدم بداهة الكل فقط لا عدم نظرية الكل ايضا حتى
يلزم الحكم بل هو مثبت على تقدير ثبوت جزء من المدعى وعلى تقدير جزء آخر منه فهو اذن شبيه للمثبت لنفسه فان قلت بداهة هذا الحكم انما توجب
انتفاء نظرية جميع التصديقات ونظريته انتفاء بداهة جميع التصديقات واما انتفاء بداهة جميع التصورات وكذا انتفاء نظرية جميع التصورات فلا
يلزم بحال قلت لعل المقصود ان بداهة هذا الحكم بجميع اجزائه توجب انتفاء نظرية جميع التصورات والتصديقات وكذا النظرية هذا الحكم بجميع اجزائه
توجب انتفاء بداهة جميع التصورات والتصديقات فتامل فيه وايضا لعل المقصود كونه نظير المثبت لنفسه في الدعوى الواحدة وهي انقسام
التصديقات فافهم **قوله** لان الحركة الفكرية الخ قد منعه الفاضل اللاهوري وهو مبني على امتناع اكتساب التصديق من التصور فانه لو جاز اكتساب التصديق
من التصور يجوز ان يكون جميع التصديقات نظرية وبعض التصورات ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات الى التصورات الضرورية
فلا تسلسل ولا دور وانما خص التوقف بالتوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور مع انه يجوز ان يكون جميع التصورات نظرية
وبعض التصديقات ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصورات الى التصديقات الضرورية فح توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق
لما ذكره السيد الشريف قدس سره من ان التصديق موقوف على التصور فلو كانت التصورات نظرية لا يمكن حصول التصديق البديهي ايضا لمجهولية
الاطراف الا بعد حصول التصور فلو كانت التصورات باسرها نظرية لزم الدور والتسلسل قطعا ثم اعلم انه قد يستدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور
وبالعكس بان حصول شيء عن شيء على نحوين حصول الحاصل منه بان يكون داخلا فيه كما يقال حصول الكوز من الطين والسرير من الخشب والثاني من
دون ان يكون داخلا فيه كحصول المعلول من علته وهذا الحكم غير مخصوص بالحصول الخارجي فان الحصول الذهني ايضا على نحوين حصول بحيث يكون الحاصل
مماثلا للحاصل منه ويكون داخلا فيه كحصول المحدود عند حصول الحد والنتيجة عند حصول الصغرى والكبرى وحصول على هذا النحو كما يحصل بعض
التصديقات عند حصول البعض التصورات والكسب هو تحصيل مجهول من معلوم على النحو الاول وعلى هذا لا يصح اكتساب التصور من
التصديق وبالعكس وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بالحصول من الشيء الحصول على وجه المماثلة والمداخلة ان يكون لكاسب

قوله اعلم ان انقسام التصديق الخ والغرض من هذا الكلام ان انقسام التصديق والتصور الى البديهي والنظري انما هو على مذهب الجمهور لا مطلقا حتى يرد الاعتراض ان هذا التقسيم باطل على مذهب الامام فانه قائل ان كلها بديهيات التصورات ۱۲ منه قوله عنده ويكفي الضرما قالوا الخ رد على من زعم ان الدليل يستلزم

قوله لو كان كل منهما بديهيا ونظريا فلا حاجة الى ذكر ان هذا التقسيم لا يصح على مذهب الامام لان الدليل يستلزم بطلان مذهب الامام فلا حاجة الى تطبيق التقسيم على مذهب الامام لان مذهبه باطل بهذا وتقرير الرد فظاهر لا حاجة الى توضيحه ۱۲ منه قوله فيه اشارة الى انه رد على من زعم انه يلزم ثبوت الشيء بنفسه في هذا النظر والاشارة تفهم من قول المحشي حيث قال نظير المثبت ۱۲ منه

مادة او مشتملا عليه بدخل سوسنفسه بان يكون مادة حقيقة كالطين للكوز فهذا لا طائل تحته قيل الدليل ليس داخلا في النتيجة حقيقة
ولا هو مشتمل عليها لانها في القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه نقيض التالي عين النتيجة وفيه نقيض المقدم ولا اشتمال اصلا انما هو لا عداد
واللزوم فان اريد كون الكاسب معدا لحصول المطلوب كما يكون المادة معدة اياه فنسلم انه النحو من التحصيل هو الكسب لكن لم لا يجوز
ان يكون لبعض التصورات علاقة شديدة ببعض التصديقات بحيث يكون حصولها سببا لحصولها في الذهن معدا لها كما ان ترتب الملازمة و
انتفاء اللازم بعد حصول انتفاء الملزوم مع عدم اشتمال المقدمتين عليه بل على ملزومه كذلك يجوز ان يكون ترتيب التصورات معدا لحصول
بعض التصديقات لاشتمالها على ملزوماتها ولا بد من اقامة الدليل على بطلانه ودونه خرط القتاد **قوله** فلا يقع بالمفرد كفاية الخ
انت لا يذهب عليك ان الصدر الشيرازي لذا لزم من بيان الشيخ ان الشئ لا يكون علة حالتي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما ولا يلزم منه
ان لا يقع بالمفرد كفاية فانه يجوز ان يكون المعنى علة حال الوجود فقط ومن لم يؤخذ الوجود جزءا من العلة بل العلة ذلك المعنى حال كونه
موجودا كما يقال في جميع لوازم الماهيات من ان العلة الماهية حين اقترانها بالوجود الا ان المعتبر هناك الاقتران بالوجود المطلق وههنا بالوجود
المخصوص فهم وانظر الى ما يجئ **قوله** واما ثانيا الخ مبنى كلام المحشي ان تدقيق الكلام على مقدمات المقدمة الاولى ان المعلولية والعلية
بالذات انما هما بوجود الشئ في نفسه ووجوده على حاله بالجملة للهيئة التركيبية اما الاولى فبناء على ما ذهب اليه المشاؤون القائلون
بالجعل المؤلف فانهم قالوا الماهية نفسها ليست صالحة لتعلق الجعل بها بل لا بد من اخذها مع حيثية زائدة وهي اما الوجود بنفسها او
وجود الصفة لها وهم لا يتوجه ان القائلين بالجعل المؤلف لا يقولون الا في الماهيات البسيطة مطلقا واما الثانية فلما قرره الشيخ من
انه لا يجوز ان يكون شئ علة حالتي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران بشئ من العدم والوجود ولم يتحقق هيئة تركيبية المقدمة الثانية ان
العلة لا بد ان توجد في ظرف وجود المعلول والا لكانت معدومة في ظرف المعلول فيلزم ان يكون المعلول موجودا في ظرف والعلة
معدومة فيه المقدمة الثالثة ان الهيئة التركيبية في التصورات خارجية وفي التصديقات ذهنية اما الاول فلان التصور نفسه لا يصلح لان يكون
علة ومعلولا بحكم المقدمة الاولى بل لا بد من اعتبار الوجود معه فالعلة والمعلول ليس الا وجودهما وليس الا القيام الذهني فالهيئة
التركيبية في التصورات ليست الا كونه موجودا في الذهن وقائمة به وهذا القيام قيام خارجي لترتب الآثار واتصاف الذهن من اتصاف انضمامي
كما تقدم واما الثاني فلان التصديق بنفسه ليس معلولا ومكتسبا فان علمه بهذا الاعتبار علم تصوري فاكتسابه كاكتساب سائر التصورات بهذا الاعتبار لا
الاكتساب ومعلوليته ليس الا باعتبار انها هيئة تركيبية حاكية عن امر فان العلم التصديقي انما يتعلق بها بهذا المعنى ومنه هيئة التركيبية
بما هي حاكية عن امر آخر ذهني فقد ثبت ان الهيئة التركيبية في التصورات خارجية وفي التصديقات ذهنية اذا تمهدت المقدمات فنقول في

تقرير كلامه ان التصديق لا يكون كاسبا للتصور وبالعكس اما الاول فلانه لو كان كاسبا فاما بنفسه من حيث هو هو باطل بحكم المقدمة الاولى لان العلة
ليست الا الهيئة التركيبية واما بان يكون التصور موجودا في الذهن بحذاء هذه الهيئة التركيبية فهي هيئة خارجية بالمقدمة الثالثة والهيئة التركيبية التقييدية
امر ذهني كما بين في المقدمة الثالثة فلا يكون معلول الهيئة التركيبية التصورية بالمقدمة الثانية واما العكس فلان التصور ليس علة من حيث
نفسه بحكم المقدمة الاولى بل الهيئة التركيبية الخارجية علة كما بين في المقدمة الثالثة فلا يكون العلة امرا ذهنيا بحكم المقدمة الثانية فلان الهيئة التقييدية علة للهيئة امر ذهني كما في
والاعتراض عليه بوجوه الاول بالقدح في المقدمة الاولى فان غاية ما لزم مما ذكره الشيخ ان العلة لا يكون علة حالتي الوجود والعدم
ولا يلزم منه ان الوجود والعدم دخل في العلية حتى يكون العلة هيئة تركيبية الثاني ايضا بالقدح فيها بالنقض بالباري تعالى فانه علة
عليته بنفس ذاته المقدسة وليس فيه شائبة تركيب ولك ان تخصص الكلام بالممكنات فتقول العلة لا بد ان يكون شيئا موجودا بما هو موجود
ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا شيء محض لا يصلح للعلية اصلا ثم لما كان الوجود في الباري نفس ذاته فالموجودية هناك
نفس ذاته تعالى فذاته بذاته علة واما الممكنات فالوجود زائد عليها على ما تقرر فيما ذكر الشيخ وسائر المشائين فلا بد من اخذ الوجود زائدا في
غيره تعالى فلا بد من هيئة تركيبية فالعلية اذن في الممكنات للهيئة التركيبية بالذات وبهذا القدر يتم المطلوب ح اندفع الاعتراض
الثالث بالقدح في المقدمة الثانية بان الباري جل سلطانه جاعل للموجودات الذهنية كما انه جاعل للموجودات الخارجية فالعلة
موجودة في ظرف ومعلوله في ظرف آخر فانتقض المقدمة الثانية واجيب بان العلة على وجهين الاول ما يكون علة باعتبار نحو من
الوجود الثاني ما يكون علة مطلقا من دون خصوص نحو من الوجود وظرف دون ظرف الذي يجب فيه اتحاد الظرف هو القسم الاول والعلة
الواجب من القسم الثاني فانه سبحانه جاعل بنفس وجوده لا بوقوعه من دون تخصيص بوجود دون وجود وظرف دون ظرف والحاصل ان المعلولية
والمعلول اذا كانت بحسب ظرف يجب ان يكون علته بحسب ذلك الظرف لان المعلولية والعلية نسبتان فلا بد من وجود المنتسبين في ظرف
النسبة فما ينتزع منه المعلولية في ظرف بحسب ان يكون بحذائه امر ينتزع منه العلية بحسب ذلك الظرف فهذا معنى قوله ان ما هو معدوم
في ظرف لا يحصل منه الوجود في ذلك الظرف الرابع ايضا بالقدح في المقدمة الثانية بالعلل الغائية فانها موجودة في الذهن ومعلولها في الخارج
ولك ان تجيب عنه بان علية العلة الغائية انما هي بالنظر الى قيامها بالذهن وهي بهذا الاعتبار موجودة خارجية فان القيام
قيام خارجي عنده كما تقدم فتأمل فيه وربما اجيب بان العلل الغائية ليست الا من قبيل الشرائط والادوات وليست علة فاعلية ففيه ان الكلام
ليست فواعل فليجر فيها ايضا اختلاف الظرف وكذا ما اجيب من ان العلل الغائية ليست علة للمعلول انما هي علة لفاعلية الفاعل فان
فاعلية الفاعل امر خارجي وهذه العلل موجودات ذهنية ومثل هذين الجوابين يجاب عما ينتقض به من ان عدم المانع علة لوجود المعلول

٧٩

مع انه لا تحقق له فی ظرف اصلا وبهذا ظهر ما ذكره من ان البعض اثبت ان الكسب عليه العدم لان المعلول المكتسب انما
يحصل عند انقضاء الحركة الفكرية وهذا الانقضاء عدم بل الحق فی الجواب ان المراد باتحاد الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف
فی الواقعية وعدم المانع امر واقعی فهو ان كان فی الخارج فهو واقعية بحسب الخارج وان كان فی الذهن فهو واقعية بحسب الذهن وهذا معنی قوله
وما هو معلول بحسب ظرف فعلية بحسب ذلك الظرف يعنی ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف معلول فعلته واقعية بحسب ذلك الظرف وجودا كان
او عدما وسواء كان هذا العدم علة للوجود كما فی عدم المانع او للعدم كما فی سائر الاعدام الخامس الظاهر بالقدح فی المقدمة الثانية لكن
بالمنع ان وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول ممنوع وما قال ان المعدوم فی ظرف لا يحصل منه الوجود فی ذلك الظرف فمغالطة فان المعدوم
فی ظرف ان اريد به مسلوب الوجود المقيد بكونه فی ظرف فلا نسلم ان لا يكون موجودا بوجود مقيد لا يحصل فيه الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ما سلب عنه
الوجود المقيد موجودا فی نفس الامر ومتقيدا بوجود مقيد آخر ولا استحالة فيه من ادعی فعليه البيان وان اريد به مسلوب الوجود المطلق فی ظرف بان
يكون الظرف قيد للسلب والحكم فلا نسلم ان لا يكون موجودا فی ظرف معدوم فيه بهذا المعنی واما ما قرر به الكلام البعض من ان العلية
والمعلولية نسبتان فلا بد من تحقق المنتسبين فی ظرف واحد للتكافی فهو ممنوع كيف وقد تنتسب امر عينی الی امر ذهنی وبالعكس نعم لا بد
للتكافی من تحقق المنتسبين فی نفس الامر كيف والامور الذهنية بحسب وجوداتها الذهنية منتسبة الی الباری القيوم وهو ليس موجودا ذهنيا وما
نقل عن المحشی فی اثبات المقدمة الثانية من ان العلة من لوازم المعلول واللوازم منحصرة فی لوازم الماهية ولوازم الوجود والعلة ليست
من لوازم الماهية فهی اما لازمة للوجود الذهنی فيجب وجودها ذهنا او من لوازم الوجود الخارجی فيجب وجودها فی الخارج فقد وجب اتحاد الظرف
ففيه ان الكاسب من قبيل المعدات والمعدوم لا يكون لازما للمعلول وايضا انحصار اللازم فی لازم الماهية ولازم الوجود انما هو فی اللازم المحمول
والعلة ليست من لوازم المحمولة ثم يقول هذا العبد ان المقدمة الثانية باطلة قطعا فانه لو وجب اتحاد الظرف للعلة والمعلول فالوجودات
الذهنية لا بد لها من علة وهی ايضا موجودة ذهنية وكل موجود ذهنی ممكن فلا بد له من علة وهی ايضا موجودة ذهنية وهكذا فيتسلسل والتسلسل فی المبادی باطل قطعا
كما قد بين فی موضعه فاذن قد بان لك انه لا يصح دعوی اتحاد الظرف فی المعلول والعلة ولو كان المعلولية بحسب خصوص الوجود الذهنی بحال
ووجه آخر هو ان العلة فی الاكتساب ليس الكواسب بل الحركة الفكرية التی منتهاها المكسوب هی موجودة فی الخارج والنفس متصفة بها اتصافا
خارجيا والتصديق عنده معلول عند الكسب باعتبار الوجود الذهنی فالامر الذهنی معلول للامر الخارجی هو الحركة الفكرية السادس
بنقض الدليل بالعلم التصوری المتعلق بهذه الهيئة التركيبية الحاكية فان مقدمات الدليل فيها جارية فكل منهما اما ان يكون هيئة تركيبية
اخری تصديقية فهذا اكتساب التصور من التصديق او تصورية فلا يصح اكتسابها من القول الشارح المؤلف من الجنس والفصل فتامل فيه

قوله ان البعض

٨٠

السابع ان غاية ما لزم من دليلكم كون الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية معلولة للهيئة التركيبية الاخرى وهذا غير عالم فانه

يجوز ان يكون هذه الهيئة التركيبية الحاكية متصورا لكون مصدقا بها فلم يلزم امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم لهذا الكلام

آخر هو انه بعد تسليم المقدمات يلزم المطلوب فان الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن

وهي بهذا الاعتبار علم وحكاية واعتبار نفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار

معلومة وكذا التصور له اعتباران اعتبار قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار علم واعتبار نفسه ذاته مع

قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار موجود ذهني فالتصور ان اخذ مع العوارض الذهنية موجودة للذهن وقيامه به فهي حيث

بهيئة تركيبية خارجية لان هذه المرتبة موجودة بوجود يخذ وخذ والوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذ مع قطع النظر عن العوارض

الذهنية وعبر موجودا فيتحد بهيئة تركيبية ذهنية لان هذه المرتبة من الموجودات الذهنية وكذا الهيئة التركيبية التصديقية ان اخذت

مع العوارض الذهنية وعبر قيامها بالذهن فهي موجودة بوجود يخذ وخذ والوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذت مع

قطع النظر عنها فهي موجودة ذهنية وبالجملة ان اخذ معلوم التصور والتصديق مع الوجود يحدث هيئة تركيبية ذهنية عارية وان

اخذ عليها مع الوجود يحدث هيئة التركيبية خارجية على ما مر واذا تمهيد هذا فنقول الكاسب المكتسب انما العلم فالهيئتان التركيبيتان

الهيئة التركيبية التصور والهيئة التركيبية في التصور والتصديق كلاهما خارجيان فيجوز ان يكون كل منهما علة وكاسبا للآخر واما المعلوم

فالهيئتان التركيبيتان في التصور والتصديق كلاهما ذهنيان فيجوز ان يكون احدهما كاسبة للاخرى وعلة لها فقد ظهر ان هذا مغلطة

كاسدة اوجب القدح في اعتبار الناقدين فافهم قال الشارح ثم على حدوث النفس وهذا لا يبتني في المشهور بطلان التسلسل على لزوم احضار

امور غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل احضار امور غير متناهية في زمان متناه انما يلزم لو كانت النفس حادثة اما لو كانت قديمة فهي موجودة

من الازل فيمكن ان قد حصل في الزمان الغير المتناهي علوما غير متناهية والآن يحصل المطلوب من مباديه القريبة وما توهم اما انه لا بد

حين قصد تحصيل المطلوب الالتفات الى مباديه فيلزم الاستحالة قطعا ففاسد لان حصول المبادي تفصيلا غير لازم كيف المكتسب من جملة المعدات

لا يجب اجتماعها مع المعلول فلا يلزم احضارها حين حصول المطلوب ولكن لا يبتني الاستدلال على لزوم الاحضار المذكور بل على انه لو تسلسل

سلسلة الاكتساب لزم التسلسل في جانب المبدء وهو باطل فان عدم هذه السلسلة بتمامها جائزة لعدم كون الباري عز وجل علة تامة لواحد من

احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لما لزم محال واذا جاز هذا النحو من العدم لم يكن شيئا من احاد هذه السلسلة واجبا لذاته

ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم وههنا هذا النحو من العدم ممكن فاذا لم يجب احاد هذه السلسلة يجب ان لا يوجد الا بشيء اما لم يجب وجوده فيمتنع

وجود هذه السلسلة سواء كانت النفس قديمة او حادثة فامتنع تحصيل النظري بطريق الدور والتسلسل فافهم وبعضهم هو ابطال التسلسل على براهينه
المذكورة في الحكمة لكن لا يصح هذا على مذهب الفلاسفة لاشتراطهم الاجتماع لجريان البراهين المذكورة في الحكمة ومن المجاز ان يكون
سلسلة الكواسب غير مجتمعة لكونها معدات فافهم قوله انا اذا فرضنا ان كنه شيء مثلا الخ يعني انه لا يمكن حصول كنه شيء من المعلومات
ولو كان وجها لشيء آخر على تقدير نظرية الكل لانه لا يمكن حصول كنه شيء ولو كان وجها لشيء آخر الا بعد طلبه لكسبه اذ طلب المجهول
المطلق باطل فلا بد من تقدم علم وجه من وجوهه فاذا فرض حصول كنهه بهذا الوجه ايضا نظري فيلزم حصر الزمان الغير المتناهي في
تحصيله والآن بان بتناهيه لا يمكن فيه حصول ما هو غير متناهية واللازم انحصار الغير المتناهي في زمان متناه ثم نقول لا يمكن حصول
كنهه هذا الوجه ايضا بالبيان المذكور وهكذا يجري في كل كنهه سواء كان كنه المطلوب او كنه وجه من وجوهه وهكذا قوله واذا لم يحصل من الاشياء
بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجهه وذلك لان كل وجه كنه لشيء ولا اقل من انه كنه لنفسه قوله وحاصله انه على تقدير نظرية الكل الخ فيه دفع
لما اورد على الشارح بان ما ذكره ان تم جرى في التصورات واما في التصديق فالبيان موقوف على حدوث النفس ولا يجري فيه هذا النحو من البيان
ووجه الدفع ان الحاصل انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل التصور بالبيان المذكور واذا لم يحصل التصور لم يحصل التصديق لتوقف التصديق
على التصور فتم المطلوب وثبت لا يذهب عليك انك قد عرفت ان ههنا دعويين وقد علمت احدهما في التصور والاخرى في التصديق لا توقف
لاحدهما على الاخرى ولا يتم البيان في التصديق فانه لو فرض نظرية جميع التصديقات باسرها لا يلزم نظرية التصورات ويجوز ان يكون بعض
التصورات بديهية وحينئذ يجوز تحصيل التصديقات بطريق التسلسل على تقدير قدم النفس واما تحصيل التصورات فاما بالبديهة او بالنظر لا بطريق
التسلسل لفرض بعض التصورات بديهية فافهم قوله لان الوجه في تصور الشيء بالوجه الخ يعني انه لا يمكن تصور الوجه بالوجه او بالكنه
في تصور الشيء بالوجه لا يمكن تصور الكنه بالوجه او بالكنه في تصور الشيء بالكنه وذلك لان في تصور الشيء بالوجه او بالكنه الوجه والكنه متصوران
بالذات اي من دون واسطة في العروض والوجه والكنه للشيء متصوران بالعرض بان ينسب التصور الى الوجه والكنه اصالة ثم الى صاحبيهما لتقاربهما انما الا
الى صاحبيهما بالذات وفيهما هذا مبنيا على ان مراد صورة الحد والرسم لا يحصل عند حصول صورة الحد وكذا صورة المرسوم لا يحصل عند حصول صورة
الرسم واذا لم يحصلا فلم يصيرا معلومين بالذات وانما يلتفت اليهما بالحد والرسم واذا تمهد هذا فنقول لو كان تصور الوجه او الكنه بالكنه
او بالوجه فكنه الوجه او وجهه وكنه الكنه او وجهه معلومان بالذات ونفس الوجه او الكنه معلومان بالعرض وقد كانا معلومين بالذات وكذا نفس الوجه
والكنه متصفان بالذات وقد كانا متصفين بالعرض وبعبارة اخرى مفصلة لو حصل الوجه بالكنه او بالوجه فعند تحصيل الانسان مثلا
بالوجه الحاصل بالكنه او بالوجه قد حصل كنه هذا الوجه او وجهه ولم يحصل نفس هذا الوجه لانه لا يحصل عند حصول الرسم والحد المرسوم

٨٢

والمجدد فالالتفات الى الانسان اما من جهة الوجه او كنهه فوجه الوجه او كنهه حينئذ آلتين للالتفات فصار علم الانسان بهذا الوجه لا بالوجه المفروض

او من نفس الوجه وهذا الوجه ليس حاصلا فان الشيء يلتفت اليه فلا بد من المعلومية لذاته فيلزم ان يكون معلوما بالذات او غير معلوم بالذات عند

قصد الالتفات الى الانسان ولا بد من ان لا يكون مقصودا بالذات اذ آلة الالتفات لا يكون مقصودا بالذات قد كان مقصودا بالذات

لعدم حصوله بالذات انما يحصل الوجه او كنهه فيلزم كونه مقصودا بالذات وغير مقصود بالذات هذا خلف فاذن قد ثبت ان الوجه في علم الشيء بالوجه

لا يكون معلوما بالوجه لا بالكنه بل انما يعلم بكنهه وحينئذ يكون هذا الكنه حاصلا بالذات فيصح ان يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه كذا حال الكنه في علم الشيء

بالكنه فانه لا يعلم الا بكنهه فافهم **قوله** فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه الخ هذا شروع في تقرير الاستدلال وتقريره ان الوجه في التصور بالوجه

لا يمكن ان يكون متصورا بالوجه او بالكنه كما قرر بل انما يتصور بكنهه مرآة للالتفات الى ذي الوجه لا بالقصد اصلا واذا لم يمكن تصور الوجه تصورا

بالوجه لا بالكنه فلا يلزم سبق التصور بالوجه على تصوره بكنهه بل يحصل كنهه في الذهن من مبادئه من دون سبق تصوره بالوجه فامتناع التصور

الشيء بالكنه مسلم للزوم سبق العلم بالوجه واما امتناع التصور بالوجه بان يكون كنه الوجه متمثلا مجموع آلة الالتفات الى الشيء فغير مسلم هذا تقرير

كلامه على مقتضى الفاظه لكنه خارج عن قانون المناظرة فانه ليس فيه مواخذة على شيء من مقدمات المستدل لانه ابطل حصول كنه كل شيء

من الاشياء حتى الوجه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيله الا بالنظر والكسب ولا يكون الا بالطلب وطلب المجهول المطلق باطل فلا بد من سبق العلم

بالوجه وهو نظري فيفتقر الزمان في تحصيله فلم يحصل كنه شيء اصلا لا كنه الوجه ولا كنه غيره واذا لم يحصل كنهه لم يحصل وجه لا يظهر مقدمة

من المقدمات قابلا للمنع فلا يظهر لكلامه وجه مطابق للمناظرة الآن ثم يقرر معارضة على مقدمة الدليل فان المستدل استدل على عدم حصول كنه

فعارض المحشي بانه لا بد من حصول كنه الوجه لبداهة فان علم الوجه بالكنه او بالوجه باطل فلا يكون علمه الا بكنهه فقد حصل كنه الوجه من دون سبق

معرفة الوجه لكن للمستدل ان يقول ان كلامك ايها المعارض لو تم لدل على بطلان علم الوجه بالوجه او بالكنه لا يلزم منه امكان علمه بكنهه

لان مقدماتي مبطلة اياه لانه لا يحصل الا بالنظر على هذا التقدير وهو متوقف على تصوره بالوجه بقاعدة ضرورة بطلان طلب المجهول المطلق

فغاية ما لزم من كلامك بطلان تصور الوجه مطلقا وهو يؤيد مطلوبي من استحالة تصور كنه شيء وبالجملة لا يظهر لكلامه محصل على قانون المناظرة

ثم اورد على المحشي بان التصور بكنهه انما يختص بالبديهيات فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن القول بمعرفة الوجه بكنهه لانه خلاف المفروض وتحقيق

هذا الايراد انه ان اراد تمثيل كنه الوجه بان يكون آلة الالتفات تمثل هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات فان شاء

هذا الاحتمال فرق الغرض وان اراد تمثيل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل تحصيل الكنه متصور بصرف الزمان

فطلب المجهول المطلق باطل بديهة ويلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصودا لم يتم مرآة للملاحظة وفي هذا الملاحظة فيلزم ما يلزم للتصور

بالكنه فافهم وارد ايضا بان التصور للكنه بالوجه سوا فسلم استحالة احدهما دون الآخر تحكم وحاصله انه قد تقرر ان الكنه في التصور بالكنه
لا التحصيل بالكنه لا بالوجه بل بكنهه بان يكون مرآة لملاحظة ذي الكنه فلا يلزم عند حصول الكنه بكنهه سبق علمه بالوجه فيمكن التحصيل من مبادئه
في زمان غير متناه فيجعل مرآة لملاحظة الذي الكنه كما جوز حصول الوجه كذلك وما قيل ان هذا مبني على ما ذهب اليه البعض من جواز
تصور الجزء بالغة ما بلغت في العلم بالكنه فان اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى فيلزم في التصور للكنه تصور الاجزاء
كلها فلا يظهر له صحة وجه كيف على هذا المذهب يتصور الكنه في العلم بالكنه اما بالكنه او بكنهه والاول قد ابطله المحشي فلا يصح مبني لكلامه
وعلى الثاني فيمكن ان يحصل الكنه بكنهه من مبادئه في الزمان الغير المتناهي كما جوز في الوجه فتم مطلوب المورد ثم قول هذا القائل ان
اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى لا يظهر له وجه صحة كيف والنظر لا ينحصر في الاجزاء فتوقف حصول الشيء على مبادئه الغير المتناهية
لا يوجب ان يكون تلك المبادي اجزاء فان قلت الرسم لا يفيد الكنه فلو لم يكن مبادي الكنه اجزاء لما حصل كنه ما اصلا لان المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسائط وهي غير حاصلة بالكنه لفقدان الحد وعدم افادة رسم البسائط الكنه اذا لم يحصل كنهها لم يحصل كنه المركب والا ففي البسائط ظاهر فلو لم
يكن المبادي الغير المتناهية اجزاء لم يحصل كنه قلت عدم افادة الرسم الكنه ممنوع والذي استدل المحشي مدخول نعم لا يلزم افادة الكنه ايضا لا ليفيد
فكلاما فافهم **قوله** وما قيل الخ هذه مناقشة على قول الشارح ثم بعد حصول الوجه زمانا مجددا فلا يحصل الكنه حاصله انه يجوز ان يكون مبادي ذا الوجه
والكنه مشتركة في الزمان الغير المتناهي يحصل بها فيحصل الوجه بعد ذلك يحصل الكنه بتلك المبادي ورده المحشي بانه لا يصح اشتراك المبادي للوجه وذا الكنه
فان مبادي ذا الكنه يكون متحدة بالذات مع ذا الكنه ومبادي الوجه يكون مغايرة بالذات فان المرآة والمرئي في علم الشيء بالكنه متحدان بالذات وفي علم الشيء
بالوجه متغايران بالذات فلا يكون مبدأ واحد مشتركا فكيف اشتراك مبادي غير متناهية واورد بان الوجوه قد يكون متلفقة من اجزاء الشيء فهذه الاجزاء
كما انها مبادي الوجه كذلك مبادي الكنه كما اذا كان الوجه تماما فان الجنس من مباديه وهو من مبادي الحد ايضا وبعض يجوز ان يكون الوجه حاصلا
من جهة وهو من جهة يجوز ان يكون عين ذي الوجه لذي الوجه لهذا الوجه يصح اشتراك المبادي فان قلت قد بين سابقا ان الوجه في علم الشيء
بالوجه يكون معلوما بالوجه لا بالكنه قلت قد اشير سابقا ان بناءه موقوف على عدم حصول ذا الوجه في علم الشيء بالوجه انما اليه الالتفات فقط
بناء على ان المعرف بالفتح لا يحصل في التعريفات ولم يتضح هذا البعد بيان بل انما يقتضي البرهان خلاف ذلك فان قلت الرسم لا يفيد كنه
شيء ففي علم الشيء بالوجه لا يحصل ذو الوجه لا لزم افادة الوجه الكنه قلت التقدير مسلم انه لا يلزم افادة الرسم الكنه اما هذا القيد فكلا
لجواز ان يكون لبعض الخواص خصوصية بتحصيل بها ثم لك ان تقرر حاصل الكلام بانه لا يمكن حصول شيء من العلم بالكنه والعلم بالوجه على تقدير
نظرية الكل فان التحصيل على هذا التقدير انما يكون بالطلب والكسب ولا يمكن الطلب والكسب الا بعد ان يكون المطلوب معلوما بوجه ما ضرورة امتناع طلب المجهول المطلق وتعلم

بوجه ما لا يمكن الا بعد المعلومية بوجه ما بقي هو ايضا نظري فكل وجه او كنه لا يصح طلبه ابدا فلا يكون شيء معلوما اصلا فافهم فانه مع وضوحه منكر

قوله وحاصله ان القائل الخ هذا استدلال على ابطال نظرية الكل حاصله انه لو كان جميع التصورات نظرية لما حصل شيء منها لانه لو حصل شيء منها فاما بالتسلسل او الدور وعلى الاول فكل التصور معرف بالفتح كما انه معرف بالكسر وصورة المعرف بالفتح لا يحصل في التعريف الا بالعرض فهذه التصورات لا تحصيل الا بالعرض فيلزم وجودها بالعرض من دون وجودها بالذات وعلى الثاني يلزم ان يكون كل تصورا بالذات وبالعرض لكون كل معرفا ومعرفا وهذا لا يذهب عليك ان هذا يلزم على ثبوت التسلسل ايضا ثم هذا على عدم حصول المعرف بالفتح في المعرفات ولم يتضح برهان بل البرهان يقتضي خلاف ذلك فانه لو تحصيل المعرف لم يكن المعرف بالكسر موديا الى حصول مجهول ولم يكن للحركت الثانية ما اليه وقد فصلنا في حواشينا على شرح المواقف ثم ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان حصول نظري من نظر مع انه يجوز

قوله حاصله ترجيح لا حاجة الى البديهة الخ كان بعض التوهمين اورد على الشبهة بان ما ذكره لو تم لم يصح استدلال اصلا فانه لا بد في كل استدلال من دعوى البديهة في مقدمات الدليل فليكتف به او بدعوى البديهة في المطلوب ايضا بديهية المقدمات لا توجب بديهية المطلوب حتى يكتف بدعوى البديهة في المطلوب وتقرير المحشي بحيث لا يتوجه اليه هذا الايراد وحاصله انه لا بد من دعوى البديهة في مقدمات الدليل واطرافها والا لزم الدور او التسلسل في هذا الاستدلال ودعوى البديهة في الاطراف في قوة دعوى ان بعض التصورات ضرورية ودعوى البديهة في المقدمات في قوة دعوى ان بعض التصديقات بديهية فحينئذ يؤل دعوى البديهة في المطلوب فليكتف به اولا ويلزم هذا في كل دليل فان بديهية المقدمات لا يستلزم الدعوى في المطلوب بل لا يلزم الا خصوص هذا المطلوب بخصوص كون المحمول البديهية والمقدمات والاطراف من معنونات الموضوع هذا الكلام مما تلقاه الناقدون بالقبول لكن لا يخلو عن مناقشة فان البديهية والنظرية يختلفان باختلاف العنوان فرب قضية تكون ضرورية اذا عنون موضوعها بعنوان وتكون بعينها نظرية اذا عنون بعنوان آخر ففرق بين ان يقال هذه الاطراف والمقدمات بديهية وبين ان يقال بعض التصورات والتصديقات بديهية فان العنوانين مختلفان فلا يلزم من دعوى البديهية في هذه المقدمات والاطراف دعوى المطلوب بديهية فان قلت فحينئذ يكفي في الاستدلال ان هذه التصورات والتصديقات بديهية فبعض التصورات والتصديقات ضرورية فلا يحتاج الى هذا التطويل الذي في الاستدلال المشهور قلت هذا ايضا يكفي ويخف المؤنة ولكن تعيين الطريق ليس واجبا على المناظر فله ان يبين المطلوب تارة بطريق اطول وتارة بطريق اخصر قالوا ان يقال لا استدلال هنا بل تبيين الوضاحة بيان مشتمل على مقدمات اخفى من المطلوب لان المطلوب بديهي لا يحتاج فيه الى البيان والاستدلال فافهم **قوله** ولا يخفى انه لو تم الخ حاصله انه لو تم ما ذكرتم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الوجه فانه حينئذ يتوقف الدليل على المدعى نفسه فانه لما كان دعوى البديهة في المقدمات والاطراف في قوة قولنا بعض التصورات والتصديقات بديهية وهو نفس

المطلوب فيلزم المصادرة لا كما ادعيتم من ترجيح طريق الاحالة الى البديهة من الاستدلال فان الترجيح فرع صحة المرجوح فتامل وتذكر
ما سلف فانه ينفعك **قوله** فكأنه اراد انه لا يصح التعليق بقوله لانه يتحقق بان يكون جوابا عنه بان تقابل الدليل متوقف على دعوى البديهة في المقدمات
واطرافها بالمعنى الاعم من دعوى بديهية نفس المقدمات او اطرافها او بديهة بديهتها وهي في قوة المدعى هو دعوى بديهية نفس المقدمات او اطرافها
فان هذا لا يصح بل فان الذي في قوة المدعى هو دعوى بديهته اي التصديق والتصور كان تجاكان نفس المقدمات او اطرافها او بديهة المقدمات و
واطرافها او بديهة بديهتها فلا يندفع المصادرة بهذا الوجه بل هو معطوف على قوله وحاصله ترجيح الاحالة الى البديهة جواب سؤال مقدر هو ان
دعوى البديهة في الاطراف والمقدمات يؤول الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهية المطلوب فلا يصح قول الشارح فظهر ان الاستدلال يؤول
بالآخرة الى دعوى البديهة في المطلوب وتقرير الجواب ان المراد بدعوى البديهة في المقدمات والاطراف اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فانه كما يجب دعوى بديهة نفس المقدمات كذلك يجب دعوى بديهة بديهتها والا وجب الاستدلال على البديهة فيعود الدور والتسلسل في تمام
الاستدلال وكما ان دعوى البديهة في المقدمات في قوة دعوى المطلوب كذلك دعوى بديهة البديهة في المقدمات في قوة دعوى بديهة المطلوب فافهم
قوله هذا الجواب بالنظر الخ المراد بالموصوف بالبديهي والنظري العالم لان العلم البديهي والنظري قائم به وحاصل الجواب ان النظري
ما لا يمكن حصوله بالنظر الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه والذي حصل لصاحب القوة القدسية غير ممكن الحصول للفاقد الا بعد النظر
فهو بديهي بالنظر الى صاحب القوة القدسية ونظري بالنسبة الى الفاقد **قوله** وفي دفع الجواب منع ظاهر الخ دفع الشارح هذا الجواب
بان القوة القدسية ممكنة لكل فرد من افراد الانسان لان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فقد امكن حصول كل معلوم لكل احد
من دون نظر بان تحصيل القوة القدسية لكل احد فيحصل بلا نظر فلم يتوقف الحصول على النظر بالقياس الى الفاقد ايضا وحاصل المنع انا
لا نسلم ان كل ما يمكن لفرد ما يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون لبعض الخصوصيات مما يمتنع اتصافه بما اتصف به بعض الخصوصيات
الاخر فيجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها فامتنع حصول المعلوم له من دون نظر **قوله** لان تقابل الشارح في الامكان الخ
يعني هب ان بعض ما يتصف به بعض الافراد قد يمتنع على بعض آخر لكن الامتناع انما يكون بالنظر الى الخصوصية بما هي خصوصية واما
بالنظر الى الطبيعة فيجب الامكان اذ لو امتنع على الطبيعة بما هي طبيعة لما صح اتصاف فرد من افرادها فكلما يتصف به فرد من
افراد الطبيعة يمكن اتصاف كل فرد بالنظر الى الطبيعة فقد ثبت امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بالنظر الى الطبيعة
الانسانية والشائع المتعارف في الامكان الامكان بالنظر الى الطبيعة فقد امكن حصول المعلومات باسرها للفاقد بالنظر الى الطبيعة والمتعارف
في التعريف الحمل على المعنى المتعارف ثم في قوله لان تقابل اشارة جلية الى ضعف هذا الكلام فان المتبادر في الامكان المتضمن في التوقف

ممنوعة كيف اطلاق التوقف على توقف الابن على الاب شائع مع انه يمكن طبيعة الابن كعيسى عليه السلام بدون الاب وهذا في امثلة كثيرة **قوله**
وان قرر الجواب الخ حاصل هذا التقرير ان البديهة والنظرية معتبرة بالقياس الى طائفة مخصوصة وهم الفاقدون فيعتبر الضرورة
ضرورة بشرط الوصف فيكون حاصل التعريف ما لا يمكن حصوله للفاقد بشرط كونه فاقدا الا بعد النظر وح لا يتوجه الدفع فان غاية ما لزم
من الدفع امكان القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا والماخوذ من التعريف عدم الامكان بشرط الفقد لكن على هذا لا حاجة الى الابتناء على
عدم اختلاف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات بل يكفي ان يقال ان المعتبر عدم الامكان بشرط الوصف فما لا يمكن حصول
الموصوف بشرط الوصف فهو نظري ما دام الوصف واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فهو بديهي وهذا واضح فيما ذكر المحشي نوع
تامل فان كون نظري بالنسبة الى فاقد القوة القدسية ربما يحصل لبعض الفاقدين بلا نظر كاصحاب التجربة فلم يتوقف حصوله للفاقد بما هو فاقد
على النظر فيلزم ان يكون بديهيا فافهم الا ان يقال وقع الذكر للفاقد للقوة القدسية تمثيلا والمقصود بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
والتجربة ونحوها فتامل **قوله** هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة المستقلة الخ هذا عجيب جدا فان حاصل الجواب منع ان التوقف المورد في
التعريف التوقف الحقيقي بمعنى عدم امكان الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف المورد هو الامر المصحح لدخول الفاء واستند على شيوع
هذا الاطلاق عندهم بانهم فعلوا فعلا شنيعا فالوا قولا باطلا هو تجويز تعدد العلل المستقلة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم انه ليس التوقف عندهم ما ذكر
لما صح بل التوقف هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فالتوقف بهذا المعنى شائع عندهم فهو المراد ههنا ولا شك ان المعلوم النظري تحصيل
للفاقد بعد النظر فيصح دخول الفاء فح لا توقف لهذا الجواب على ذلك التجويز وانما ذلك التجويز سند لشيوع الاطلاق فان قلت المعلوم لو احد
قد يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس وللفاقد بالنظر وقد سلم هذا الجواب التوقف عليهما فقد توقف الجواب على تجويز تعدد العلة قلت اولا
ان المعلوم التي من حيث هو والتعدد انحاء الوجود في الاذهان لتشخصات الذهنية فلم يكن واحدا بالشخص ولا باس في تعدد العلل المستقلة
لواحد بوحدة عامة فلم يتوقف الجواب الا على جواز تعدد العلل على الواحد بالعموم وثانيا ان العلة الحقيقية المفيض والحدس والنظر والتجربة
وامثالها معدات ويجوز ان يكون المعد كالقدر المشترك فالعلة التامة المفيض مع هذا القدر المشترك فلم يتعدد العلة التامة لكن يصح
تخلل الفاء بين حصول المعلوم وبين افراد هذا القدر المشترك فيصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل المعلوم وان كان العلة المعد بالحقيقة القدر المشترك وبهذا ظهر انه لو سقط هذا الاستناد من البين بتسند بانه كثيرا ما يكون الشرط المعد القدر المشترك ويقال التوقف المعلول على افراده كما يقال قيام السقف موقوف على هذه الدعامة وتلك الدعامة الصحيح التوقف الحقيقي فعلم ان له معنى آخر هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فقد
بان لك ان المناقشة في سند لا يؤول الى طائل وخارج عن قانون المناظرة فافهم **قوله** والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر

اي بدون الاب اشتهر تنزيله اي اطلاق التوقف الذي ذكره على توقف الموقوف بدون الموقوف عليه ان التوقف وعدمه حاصل الجواب ان التعريف في النظري والبديهي بالنسبة الى ان يكون واجد القوة القدسية

اوفاقد الهابل الى الفاقد فيكون بالنسبة الى عبارة عما لا يمكن النظري حصوله بدون النظر للفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه ١٢ **قوله** ولا يتوجه الدفع الخ المذكور فيما قبل من المحشي من ان حصول القوة القدسية للفاقد ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد الانسان فلا يتوقف حصول كل شيء على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يتوقف

٨٧

العلم النظري بالقياس اليه اصلا ووجه عدم ورود الدفع انه لما في القوة القدسية للفاقد لا يحصل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبران بالقياس الى الفاقد لكونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون دائما بالنسبة اليه ١٢ **قوله** هذا عجيب الخ اعتراض على المحشي حاصل الاعتراض ان بناء الجواب على جواز تعدد العلل المستقل غير صحيح لا مرضي للشيخ المحقق كما لا يخفى ١٢

المشترك اي تفصيله ان الفاعل والجاعل حقيقة هو الله سبحانه المفيض للوجود لا تعدد فيه اصلا لكن لبعض المعاليل نقصانها
عن قبول الفيض فيتوقف وجودها وايجادها على شرائط ومعدات فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الجاعل في هذه الشروط والمبادي
الآثار اي تعدد الشروط والمعلول الشخصي المستقف بنحو خاص توقف على هذه الدعامة وتلك الدعامة فقد تعدد العلل التامة المفيض مع هذه
الدعامة وهو مع تلك الدعامة والنظر الدقيق يحكم بان المعد والشرط في الصورة المضروبة هو القدر المشترك فهو الموقوف عليه حقيقة فلا تعدد
في الشرط والمعدات اتفاقا وبدلا اصلا فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه المفيض الحق وهذا القدر المشترك هذا المجموع واحد بمعنى
الجاعل التام هو المفيض الحق التام تأثيره بتمام الفاعل شرائط قبول الفيض فههنا الجاعل الحق احد حقيقة وحدة حقيقية ووحدة الشرط وحدة
بهمية والعقل وان استوحش عن تجويز كون تحصيل معلول المجعول اقوى من تحصيل الاخر الجاعل لكن بشرح لتجويز ان يكون تحصيل
المعلول اقوى من تحصيل الشرط والمعدات [illegible] تأثير الفاعل المتوحدة حقيقة قوة بل النقصان في الفاعل المتوحدة عاد بل
لنقصان القابل ولما قررنا اندفع ما يقال ان الجواب بكون العلة حقيقة القدر المشترك لا يصح فانه يلزم كون تحصيل المعلول اقوى
من تحصيل العلة فافهم وما قيل ان الصورة النوعية عندهم جواهر فهي علة للهيولى التي هي المحل لها ولا قدر مشترك هناك ذاتي لانها متخالفة
الحقائق فلا يكون نوع مشترك بينها ولبسائط ذهنا وخارجا فلا يكون جنس مشترك بينها واما القدر المشترك العرضي فلا يكفي للعلية ههنا
والا يلزم ان يتوقف المحل على الحال بل على اعراضه فيكون الحال عرضا واعراضه جوهرا فلم لا يتوقف على واحد من الخصوصيات
فلزم التعدد للعلل فجوابه ان التحقيق ان الصورة النوعية حالة في الجسم الذي حل فيه الصورة وهو معلول لها ينعدم بانعدام الصورة الجسمية على ما صرح
به الشيخ وتعدد العلل للواحد بالعموم فالعموم جائز ثم انه لو تم ما ذكر لزم تعدد العلل على سبيل الاجتماع وهو باطل اتفاقا فافهم **قوله** اذ المعلول
لا يترتب الخ قد يناقش ويقال ان القدر الضروري ان العلة لها دخل في وجود المعلول واما ان المعلول لا يوجد بدونه فكلا بل لا بد من اقامة
البرهان لكن الحق غير خاف على من لم يترعرع عن العامة بان المعلول انما يحتاج الى الجاعل لنقصان في جوهر الذات وحاجتها عن الوجود من
الذات المتساوية نسبة الوجود والعدم فجوهر ذاته يترتب على الجاعل فجوهر ذاته لا يمكن ان يوجد بدون افاضته وهذا ضروري وانكاره مكابرة
وقد يستدل بان وجود المعلول كما يكون بوجود العلة كذلك عدم المعلول بعدم العلة ولو جاز تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم
العلة بل يمكن وجود المعلول مع عدم العلة وقد يناقش فيه بان العدم لا يحتاج الى تأثير وايجاد بل انما هو بانعدام التأثير والايجاد ففي صورة تعدد
العلل انما ينتفي التأثير عند انتفاء جميع العلل المستقلة فعدم المعلول انما يكون بانتفاء جميع العلل فلا نسلم ان عدم المعلول بعدم العلة المستقلة
الواحدة بل عدمه بعدم جميع العلل المستقلة لكن الامر غير خفي على من له ادنى تفطن فان المعلول بنفس جوهر الذات مفتقر في التقرر بالوجود الى افاضة

٨٨

الجاعل فوجوده لهذه الافاضة وعدمه بعدم هذه الافاضة فكما ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة كذلك عدمه بعدمها وهذا ضروري
وانكاره مكابرة فافهم **قوله** بخلاف انما هو الخ واما التعدد على النحوين الاولين فباطل اتفاقا اما النحو الاول فلان الوجود الحاصل اما صادر
منهما فالعلة المجموع او من احدهما فمع قطع النظر عن كل منهما يلزم ان يصدر على الوجه الواحد دون آخر ترجيح من غير مرجح او من كل منهما فليلغو احدهما
لكفاية كل ويلزم تحصيل الحاصل واما النحو الثاني فلان تاثير العلة الثانية اما في عين الوجود الاول فلما يبقى الوجود الاول بانتفاء
تاثير الاول فح هو المعلول للعلة الثانية فيلزم اعادة المعدوم بعينه واما الباقي فيلزم تحصيل الحاصل اما في غير الوجود الاول فح
المعلول للعلة الثانية غير المعلول الاول للعلة الاولى وقد بينا قبل هذا ان الوجود المفاد من العلة الاولى وهو بعينه المفاد من الثانية لكن
اثر الثانية ادامت ذلك الوجود وابقائه لكن الحق غير خاف على المتيقظ فان البقاء ليس الا الوجود في زمان ثان والممكن اذا صدر من العلة
لامكانه وحاجته فيكون بقاؤه الى حين بقاء هذه الافاضة ولا دخل فيه للغير ضرورة فلا بقاء اذن من الغير **قوله** التحقيق يقتضيها هنا ايضا
محال الخ هذا هو الحق لان الممكن في تاثيره تابع الجاعل المفيض فانه في حد ذاته باطل الذات لولا الافاضة فهو لاشيء محض مثل هذا لا يتصور
الا بان يحتاج في وجوده الى جاعل بعينه يمتنع بانتفائه ويتحقق بوجوده وانكار هذا مكابرة **قوله** فان هذه المعاني الثلثة الخ الترتيب ظاهر كما
بين وان التلازم فلان مصداق هذه المعاني ليس الا الجاعل المفيض الذي بوجوده وايجاده يجب المعلول وبانتفائه وبانتفاء افاضته يمتنع فيكون بين
هذه المعاني تلازم ويمتنع التعدد قطعا ولو بدلا **قوله** فالمعلومات الخ المعلوم له حصولات مختلفة باعتبار اذهان واوقات مختلفة فبعض المعلومات
بحيث يكون جميع انحاء حصولاته في اذهان شتى واوقات مختلفة من دون نظر وفكر وبعض المعلومات يكون بعض انحاء حصولاته بالنظر و
بعضها الا بالنظر وليس معلوم بان جميع انحاء الحصولات متوقفة على النظر فان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فالمعلومات الاول
بديهية والثانية نظرية **قوله** فالمراد بالحصول في تعريف النظري الخ قال في بعض الحواشي فيه بحث في تعريف النظري ان يكون المراد بالحصول
مطلق الحصول او الحصول المطلق اما في تعريف البديهي فلا يحتمل الا الحصول المطلق اما استوى مطلق الحصول والحصول المطلق فلان
في تعريف النظري وقع لفظ الحصول في الاثبات وتحقق مطلق الشيء كما يكون بتحقق فرد كذلك تحقق الشيء المطلق فكلاهما متحققان
فانه قد ينتفي بانتفاء واحد من الافراد فيصدق على ما يكون بعض انحاء حصوله بلا نظر والبعض الآخر بنظر انه لم يتوقف مطلق حصوله على
النظر كما يصدق انه توقف مطلق حصوله على النظر فيجتمع البديهي والنظري صدقا على فرد واحد فيفوت التقابل بينهما هذا هو الذي اشار اليه في
حواشي شرح المواقف بقوله على ما يقتضيه التقابل هذا تقرير كلامه على وفق مرامه وانت لا يذهب عليك انا لا نسلم انه يفوت التقابل باجتماعهما في موضوع
واحد فان التقابل لا يجوز اجتماعهما بجهتين فالمراد في كلام المعرفين مطلق الحصول فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر من حيث انه موقوف

والبديهي ما لا يتوقف مطلق حصوله من حيث انه لا يتوقف فيجتمعان في معلوم واحد باعتبارين فلا بحث ولا فافهم ثم اعلم ان هذا الجواب باطل محض
فانه ان كان مجددا للاصطلاح في تعريف البديهي والنظري من قبل نفسه فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الاعتراض كان على تعريف الجمهور
ولا يكون هذا جوابا من قبلهم ولا يصح بناء الاحكام على هذا الاصطلاح بل التغير الاصطلاح من غير ضرورة ملجئة في قوة الخطاء عند المحصلين
وان كان موجها لكلام القوم في تعريف البديهي والنظري فهذا توجيه بما لا يرضى به قايله فانه على هذا لا يصح استدلال القوم على ابطال نظرية
الكل بلزوم الدور او التسلسل فانه لما جاز حصول النظري من دون نظر فان المعلوم الذي حصل للبعض بلا نظر وللبعض بنظر نظر بما
عنده فينتهي سلسلة الاكتساب الى مثل هذا النظر فلا تسلسل وقد يقال ان اتمام الدليل ليس احاجا على المحشي فساقط فان اتمامه ان لم يكن
واجبا لكن فساده على توجيهه المحشي قرينة واضحة على انهم لم يريدوا في تعريفهما ما ذكره المحشي وايضا قالوا مقاطع البرهان يجب ان يكون ضرورية
في انفسها وهذا ايضا لا يصح على هذا التوجيه فان النظري لما جاز حصوله من غير نظر بل بداهة فليجز تالف البرهان من هذه النظريات
ولا ينتهي الى الضروريات بعدم توقف هذه النظريات على مبادي اخرى وايضا يلزم ان يكون اكثر مصادرات الهندسة نظرية فانها تحصل للبعض
بالنظر ثم انه يرد على المحشي خروج الحدسيات والتجربيات وامثالها من البديهي لان فاقد القوة القدسية يحصل الحدسيات بالنظر دون الحدس وكذا
التجربيات لفاقد التجربة فقد يتوقف بعض انحاء حصولها على النظر والكسب واجاب عنه في حواشيه على شرح المواقف بان الحدسيات العلم الذي
حصل بمشاهدة القرائن ولا شك ان العلم الذي حصل بمشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وهذا شيء عجاب فان الكلام في
المعلوم الذي هو القضية الحدسية وهذا المعلوم كما يصح حصوله بمشاهدة القرائن لصاحب القوة القدسية كذلك يصح بالنظر لفاقد القوة
القدسية فهذا المعلوم يصدق عليه ان بعض انحاء حصوله متوقف على النظر فيكون نظريا وما ذكره لا يفيد الا ان العلم الخاص الحاصل
بالحدس لا يحصل بالنظر وهذا صحيح لكن انما ينفع لو كان البداهة والنظرية من صفات العلم كما سيشير اليه المحشي ولو كان صفة العلم
فالعلم الواحد لا يمكن ان يحصل بالنظر وغيره اذ ليس حصول شيء الا تجري في هذا التقرير من الجواب **قوله** وبهذا ظهر ان المتصف
بالبداهة والنظرية الخ قد اختلف في ان الموصوف بهما بالذات اي شيء هو المعلوم او العلم فذهب الاكثرون الى ان المتصف بهما المعلوم
لانه هو الذي يترتب على النظر وذهب البعض الى ان المتصف بهما العلم والتحقيق ان الذي يحصل بعد البرهان ويقصد تحصيله انما هو التصديق
بالقضية دون نفس القضية فانه يحصل بالتصور الغير فالمطلوب بالذات العلم واما المعلوم فانما مطلوبيته باعتبار العلم فالعلم الذي
يحصل بالنظر نظري ومعلومه نظري بالعرض بل انه متعين من حيث العلم حالة مغايرة للمعلوم فافهم **قوله** ان النظرية
والبداهة الخ المحشي شديد الهرب من اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولا يظهر وجه فساد هذا بل الحق

هو هنا ان البديهية والنظرية انكانا صفتين للعلوم فظاهر ان معلوما واحدا ربما يكون حصوله لرجل متوقفا على النظر فهو
نظرى بالنسبة اليه وحصوله لآخر غير متوقف عليه فهو بديهى بالنظر اليه لذا فى الوقتين كما مر التلويح اليه وان كانا صفتين للمعلوم فمعنى اختلافهما باختلاف
الاوقات والاشخاص ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ربما يكون بعض انحائه ضروريا وبعضه نظريا او المراد ان معلوم هذا العلم ربما يكون
بديهيا بالعرض بواسطة علم ونظريا بواسطة علم آخر ولا فساد فى كلا الوجهين نعم يبطل هذا الاختلاف لو كان معنى البديهى والنظرى
ما اختاره المحشى ولا يظهر له وجه كما عرفته فتذكر **قوله** كيف ما يترتب الخ انت لا يذهب عليك ان الذى يترتب على النظر هو التشخص
القائم بالذهن كيف وهو مبدأ الانكشاف فالمقصود من النظر تحصيل الانكشاف الذى ينكشف به الشىء وبهذا يقال ان العلم هو الشىء من حيث انه
قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية وهذه الحيثية انما تعرض بعد حصوله فى الذهن واما قبله فليس الا الشىء من حيث هو فهو المكتسب فلو كان
المكتسب العلم لزم تحصيل الحاصل فبيان هذا التعبير والمعبر عنه التشخص الذهنى والشىء يتشخص فى نحو الوجود من دون دخل للعوارض الا باعتبارات
فالتشخص لا يتوقف على القيام والعوارض نعم التشخص لا يكون الا قائما بالذهن ولا يكون الا معروضا للعوارض فيجوز ان يكون المطلوب بالنظر
هو هذا التشخص وهو المترتب على النظر بالذات واما المعلوم فانما المطلوب انكشافه لا حصوله حتى انكشف من دون حصول المعلوم كما قال اليه قوم
من المحققين من ان العلم عبارة عن الحالة المغايرة للمعلوم لم يقصد بالنظر حصول المعلوم بل وجود تلك الحالة الانجلائية كيف المقصود
بالنظر انكشاف المعلوم فالذى يترتب على النظر مبدأ انكشافه وقد يقال لا بد للنظر من ان يكون المكتسب منكشفا من وجه دون وجه
ولا يلزم طلب المجهول المطلق وهذا لا يتأتى الا فى المعلوم دون العلم وانت لا يذهب عليك ان المكتسب اذا كان هو العلم فهو العلم المعلوم فى
الجملة لا العلم بالمجهول المطلق فالذى يجب فى الكسب حصول العلم بوجه العلم المعلوم العلم المكتسب عند الشروع فى الكسب لا ان يكون العلم المكتسب
حاصلا هذا انما يتأتى على قول من زعم ان المكتسب المعلوم لا العلم **قوله** مع انه لا اختلاف بين العلمين يعنى انه لا اختلاف
بين العلم الحاصل بالنظر ومن العلم الحاصل بالحدس لعالم واحد فانه لا اختلاف الا بالتشخص فالتشخصان واحدان لان العرض انما يتشخص بالمحل
فالمحل اذا كان واحدا فالتشخص واحد فحصول كل علم لكل عالم كما انه يمكن بالنظر يمكن بالحدس فان القوة القدسية يمكن لكل احد والماهية
وقد ضمت الماهية والحقيقة واحدة فان قلت تشخص الاعراض كما يتعدد بتعدد المحل كذلك يتعدد بتعدد الزمان وزمان النظر غير زمان الحدس فالعلم
الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس قلت الحدس يمكن الحصول فى زمان حصول النظر وان لم يمكن لشهر واحد حصوله فالعلم الحاصل بالنظر يمكن
ان يحصل بالحدس فى زمان حصوله بالنظر هذا وبعد فى كلام المحشى نظر فانه قد تقرر فى مقره ان التشخص يحصل بنحو الوجود واما المحل فمن لوازم التشخص
ولوازمه نعم التشخص معلول للمحل لا شك ان الموجود الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس فكذا التشخصان كيف ولو كان التشخص الحاصل بالنظر هو

بعينه الحاصل بالحدس لزم تواردالعلتين على معلول واحد الا ان يقال العلة حقيقة القدر المشترك فالشخص الحاصل من العلم بالنظر للعالم

غير الشخص الحاصل بالحدس فالذي حصل بالحدس لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا فتم الجواب **قوله** لان منشا النظرية والبديهية الخ قد توهم بعض

الناس ان منشا الفرق بين التعريف والتعريف الاول المشهور انه اخذ في هذا التعريف لفظ الاحتياج وفي التعريف الاول لفظ التوقف

ولا يصح توقف النظري على النظر فانه يمكن حصوله من غير نظر بل بالحدس كما لاصحاب القوة القدسية ويصح احتياجه الى النظر وان امكن

حصوله من دون نظر ولما كان هذا فاسدا فان الاحتياج هو التوقف فكما ينافي امكان الحصول بدونه التوقف عليه كذلك ينافي الاحتياج

اليه فلا يصح التوقف والاحتياج بحقيقتان ثم الاحتياج بمعنى علاقة مصححة لدخول الفاء فكما يصح كذلك يصح التوقف بهذا المعنى فلا فرق

اذا بين التعريفين فالحكم بسهو الامر في احدهما دون الاخر غير صحيح عرض المحشي على هذا التقرير وجعل مبنى الفرق لفظ الحصول والتحصيل

والحاصل ان الحصول صفة للمعلوم لنفسه سواء كان بهذا التحصيل او بذلك فالمتبادر من التعريف المشهور ما يتوقف نفس الحصول على النظر

فيرد عليه انه ليس شيء معلوم كذلك فان كل معلوم يمكن حصوله بدون النظر كما في اصحاب القوة القدسية واما في هذا التعريف فالمتبادر ما يتوقف تحصيله

على النظر واما نفس الحصول وان يمكن بدون النظر فلا دخل له في النظرية وتحصيل كل احد مغاير لتحصيل الاخر وكذا تحصيل شخص في زمان

مغاير لتحصيله في زمان اخر فتحصيل الفاقد للقوة القدسية متوقف على النظر فيكون نظريا باعتبار هذا التحصيل وان امكن تحصيل غيره او تحصيله

في زمان اخر بدون النظر فهو بديهي بهذا التحصيل هذا غاية التقرير وبعد يبقى كلام هو ان تحصيل عالم العينه المعلوم بعينه كما يمكن بالنظر كذلك

يمكن بغير النظر بالحدس والقوة القدسية فلا معنى للتوقف على النظر الا ان يوخذ الضرورة بشرط الوصف ويقال التحصيلان مختلفان بالشخص فافهم

قوله وذلك بان يكون مراده الخ يعني انه ليس المراد نفس حصول المعلوم بل وجوده للعالم واتصافه به وهو يلازم التحصيل **قوله** ويؤيده ان وجود

العرض الخ قد نقل عن الشيخ في التعليقات ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذي هو الوجود لما لم يصح موجود

الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وفصله المتاخرون بان الاعراض وما في حكمها

لما كانت تابعة لمحالها فوجودها منسوبة الى وجود محالها فوجود السواد في نفسه هو وجوده الرابطي بمعنى منسوبيته الى الجسم فهذا الوجود في نفسه

من قبيل عرض له اضافة غير مستقلة الى موضوعها هو وجوده فهذا الوجود قد يوصف به ما هو وجوده فيعبر عنه بالعرض كما يقال السواد عارض للجسم وموجود له

وقد يوصف به ما هو موضوع لما هو وجوده فيعبر عنه بالاتصاف كما يقال الجسم متصف بالسواد وموجود له السواد وهذا الحكم انما هو فيما هو غير الوجود واما الوجود

نفسه فليس له وجود حتى يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه بناء على هذا فرقوا بين الهليات البسيطة والمركبة في

المصداق فالهليات المركبة مشتملة على وجود الرابطي بهذا المعنى بحسب المصداق والهليات البسيطة غير مشتملة بحسب المصداق على الوجود

٩٢

الرابطي بهذا المعنى لبعضهم وهو صاحب الافق المبين توهم انه كما انه فرق بين مصداقيهما كذلك فرق بين حكايتيهما ايضا فمعنى

الجسم اسود جسم جدله السواد فالهليات المركبة عنده مشتملة على الوجود الرابطي في الحكاية سوى النسبة الحاكية كما انها مشتملة قيد رجية

المحكي عنه بخلاف الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على الوجود الرابطي لا في الحكاية ولا في المحكي عنه والبعض الآخر توهم ان النسبة

الحاكية انما هي حكاية عن هذا الوجود الرابطي فزعم هذا البعض ان الهليات البسيطة غير مشتملة على النسبة الحاكية بخلاف الهليات المركبة

وايد هذا الزاعم بانه يقال في العرف في الترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقال زيد هست است كما يقال في ترجمة الجسم اسود جسم

سياه است وتلميذ صاحب الافق المبين الصدر الشيرازي زعم ان محمول الهليات البسيطة مشتمل على الرابط ولا يحتاج الى رابط زائد

على المحمول زعما منه بان الوجود بنفسه مرتبط مع موضوعه وما سوى الوجود انما يرتبط بالوجود فيحتاج الى رابط زائد هكذا وقع القيل و

القال وهو لا راموا بالوجود الوجود المصدري وهذا كله خلاف التحقيق عند هذا العبد فرق من مصاديق الهليات البسيطة والمركبة بالوجه

المذكور فاسد فلانهم ان ارادوا بالوجود الوجود الذي للاعراض يعني الوجود امر موجود في الاعيان ومنتسب الى الموضوع فهذا باطل لان

الوجود المصدري غير موجود في الاعيان وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة بحيث يصح انتزاع وجود لمبدأ المحمول بهذا الوجه فان

ارادوا بالوجود الوجود الخارجي المنتسب الى الموضوع فهذا لا يصح في الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها امور انتزاعية اذ لا وجود خارجي لها

منتزع في المصاديق ومنتسب الى موضوعاتها وان ارادوا الوجود المطلق الاعم من الخارجي والانتزاعي الذي يحذو حذوه فهو

وان صح انتزاعه من مصاديق الهليات المركبة لكن حكم مصاديق الهليات البسيطة كذلك فان الوجود من الكليات المتكررة الانواع

فله وجود ايضا ثم الوجود قائم بالموجود فللوجود وجود منتسب الى وجود المحل الذي هو الموجود فقد بان لك ان لا فرق بهذا الوجه من

الهليات البسيطة والمركبة فافهم الذي لظهر في تقرير كلام الشيخ ان الشيخ اراد بالوجود الوجود الحقيقي وبالحاصل ان الوجود الحقيقي الذي

به الموجودية لكل عرض هو وجود منتسب الى موضوعاتها يعني كما ان الوجود الحقيقي للاعراض مصداق الموجودية لها في انفسها كذلك

مصداق لانتسابها الى موضوعاتها وناعتا لها بخلاف العارض الذي هو نفس الوجود الحقيقي فانه ليس جاعلا محتاجا في موجوديتها الى وجود زائد

فلم يكن وجود الوجود منتسبا الى موضوعه الذي هو الموجود بل هو لنفسه منتسب الى الموضوع فعلى هذا الفرق بين مصداق الهليات البسيطة والمركبة

ان مصداق الهليات البسيطة نفس الشيء المتصف بالوجود ومصداق الهليات المركبة وجود الصفة المنتسب الى وجود الموصوف فان اتصاف

الموصوف بالصفة لا يكون الا بوجوده الموجودية ولا اتصاف فمصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود للصفة زائد عليها منتسب الى المحل

بخلاف مصاديق الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على وجود حقيقي اصلا زائد على مبدأ المحمول لانه كما على تقدير زيادة الوجود واما على ما هو الحق

الممتنع من جانبه الوجود وهو الحكمة الحقة الحقيقية فالفرق اذن ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود الصفة هو نفس الصفة منتسب
الى المحل زائد عليه بخلاف مصاديق الهليات البسيطة فان المصداق فيها نفس تقرر الموضوع هو الوجود الحقيقي مصداق الموجودية
ثم هذا كله في مرتبة المصداق والمحكي عنه واما الحكاية فلا يصح الا بنسبة حاكية غير مستقلة سواء كانت ايجابية او سلبية كيف ولا يصح الحكاية
الا بها فالقول بان الهليات البسيطة غير مشتملة على الرابطة بخلاف المركبة فاسد من دون ارتياب وكذا قول السيد الشيرازي كيف لا وان المحمول
الملحوظ استقلالا كيف يندرج فيه النسبة الحاكية فانه ان لوحظ بجميع اجزائه استقلالا فلا نسبة رابطة وهي غير مستقلة وان لم يلاحظ استقلالا
فلا يصلح للمحمولية وايضا النسبة الحاكية رابطة بين الموضوع والمحمول فلا يكون داخلة في احدهما وتوهم صاحب الافق المبين باطل ضرورة
فان الوجدان السليم اذا لاحظ القضية يجد المحمول والموضوع والنسبة الرابطة بينهما واما الوجود الرابطي المغاير للنسبة الحاكية فلا
ولا يلتفت اليه فانه ان كان هذا المعنى داخلا في المحمول بمعنى انه يفهم من مفهوم الاسود مثلا وان كان خارجا رابطا فاذن في القضية جزء آخر سوى
الموضوع والمحمول والنسبة فقد بان لك ان لا فرق بين الهليات البسيطة والمركبة في درجة الحكاية اصلا وانما الافتراق في درجة المحكي
بما ذكرنا لا بما ذكروا فافهم واغتنم وانصف **قوله** وجه ان النظر معتبر الخ اعلم ان العنوان ما يعبر به عن شيء والمفهوم ما يفهم به الشيء وقد يكونان
متحدين وقد يكونان متغايرين ففي النظري العنوان والمفهوم كلاهما النظر داخل فيه الا في الحقيقة فانه قيد والقيود خارجة وانما اعتبر التقييد
واما البديهي ففي مفهومه ذكروا واما عنوانه فان كان امرا وجوديا فمفهومه ما حصل بنفسه او ما شابهه ليس النظر داخلا فيه وان كان عدم ملكة فان النظر
العنوان هو هذا المفهوم ولعل مقصود المحشي ان دخول النظر في عنوان النظري ومفهومه واضح اما البديهي فالدخول في المفهوم واضح واما
الدخول في العنوان فليس واضحا **قوله** وهي التوجه الى المعلوم المخزون الخ اعلم ان الفلاسفة اثبتوا الخزانة بان لنا حالتين احديهما الغفلة
عن المدرك بحيث اذا التفت اليه ادرك بالفعل والثاني الغفلة عنه بحيث لا يدرك بمجرد الالتفات اليه بل يحتاج الى كسب جديد والحالة الاولى
مسماة بالذهول والثانية بالنسيان فلا بد من الفرق بين الحالتين ففي الذهول لا بد من صورة مخزونة فيأخذ متى شاء وفي النسيان ليست
مخزونة فلا بد من خزانة والذهول والنسيان يعرضان على الانواع الثلثة من الادراك اعني التخيل والوهم والتعقل فخزانة الحس المشترك
الذي هو آلة التخيل الخيال وهو قوة مودعة في آخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة الوهم الذي هو محل التوهم الحافظة وهي قوة مودعة
في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وخزانة العقل الذي هو محل التعقل العقل الفعال لان التجرد مناط المادية الا ترتسم في العقول المجردة
فلا بد ان يكون خزانة المحسوسات القوة الحالة في المادة ولا يكون حالة في مادة غير مادة المدرك اذ لا علاقة واما تعين المحال فلا بتخييل
الحفظ عند عروض آفة في هذه المحال واما الصور العقلية فلا يكون حالة في القوى المادية بل في المجرد ويكون المجرد بحيث يكون عالم

الفيض حتى يكون نسبة النفوس اليه على السواء هو العقل الفعال كذا قالوا فالاشراقيون لما قالوا علوم العقول حضورية قالوا خزانة المعقولات
النفوس الفلكية المجردة ولما انكروا القوى المذكورة الا القوة الوهمية والمتصرفة قالوا خزانة المحسوسات الوهمية النفوس المنطبعة الفلكية وفيه
ما كان ههنا سوال وهو ان النسيان كما يعرض في المحسوسات يعرض في المعقولات فيجب ان يزول الصورة المعقولة عن العقل الفعال فيلزم حدوث
الجهل فيه واجيب بان النفس يحدث لها مناسبة بين الصور وبينها فما دامت تلك المناسبة تاخذ الصورة عن العقل الفعال والنفس الفلكي المجرد
واذا بطلت المناسبة لا يمكن ان تاخذ فالخزانة انما هي خزانة ما دامت تلك المناسبة فلا يلزم زوال الصورة عند النسيان عن العقل
الفعال او النفس الفلكي بل المناسبة يبطل واورد عليه انه اذا كان لا تاخذ لكن المناسبة فلم لا يجوز ان يكون مناط الذهول على وجود تلك المناسبة
ومناط النسيان على زوالها من دون حاجة الى الخزانة فيجوز ان لا يكون خزانة اصلا بل يحدث بتكرار الملاحظة مناسبة ببعض المعلومات فهي الملتفت
اليه ويحدث داركه ولا يحدث مناسبة ببعض المعلومات فلا يدرك بمجرد الالتفات بل يحتاج الى كسب جديد ولك ان تقول ههنا ان المناسبة كافية
للذهول لكن من المعلوم ان لا يكون بين الموجود والمعدوم مناسبة فلا بد من ان يكون المعلوم محفوظا فيه حتى يحدث
مناسبة بينه وبين العالم وذلك الشيء المجرد سواء كان عقلا فعالا او نفسا مجردة هذا غاية الكلام في هذا المقام وعليك بالتامل الصادق
فان للقائل ان يقول من الاصل لعل الفرق بين الذهول والنسيان بوجود الاستعداد القريب في النفس بحصول الصورة وعدمه فلا يحتاج في الاول
الى الكسب الجديد دون الثاني وح لا يحتاج الى الخزانة ولا الى مناسبة اصلا فتامل **قوله** واجاب عنه المحشي الخ حاصل الجواب تسليم حصول
الكواذب في العقل الفعال والاتحاد فيه وانما الاتحاد في تصديق الكواذب والعقل الفعال لا يصدق الكواذب بل شانه الحفظ فقط في الكواذب والحفظ والتصديق معا في
الصوادق **قوله** على خلاف ما عليه الجمهور الخ اشارة الى الايراد بان مبنى الجواب على ان علم العقل الفعال تصور وتصديق مع ان علمه
قديم ولا يكون تصورا وتصديقا الا العلم الحادث وانت لا يذهب عليك انه قد مر انه لم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحادث عند
المحقق وبناء انه هو الحق فلا وجه للايراد فافهم **قوله** ولزوم عدم المطابقة الخ يعني انه يلزم ان لا يكون الخزانة مطابقة لما هي خزانة له
فان العقل الفعال انما يرتسم فيه الكواذب من حيث انه متصور اياها وفي النفس انما ارتسمت من حيث انها مصدقة اياها وانت لا يذهب
عليك انه لا يلزم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له في الجزئيات ايضا كيف والخيال خزانة الحس المشترك والحافظة خزانة الوهم عندهم
مع ان الخيال والحافظة ليسا بمدركين بل آلة الادراك فالصورة الحاصلة في الخيال او الحافظة ليست مبدأ الانكشاف بخلاف ما يحصل
في الحس المشترك والوهم فقد تتخلف المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له بل الذي يجب للخزانة حفظ نفس المعلوم الذي يحصل في المدرك وان
اختلف نحو تعلق العلم به في نحو تعلق العلم به عنده فافهم **قوله** لا يتم ان الاشكال الخ الاشكال انما هو في ورود الذهول على العلم التصديقي بانه

٩٥

تصديق فلابد من حصول الكواذب من جهة ما هو مصدق بها فيلزم ان يكون للعقل الفعال التصديق بالكواذب فيلزم ما لم يتم مستحالة التصديق
قد يجاب بان التصديق حاصل للعقل الفعال لكن لا بان يكون مصدقا بل على طريق الحفظ فقط ولا استحالة فيه وانت لا يذهب عليك
ان التصديق الحاصل له اما حاصل بطريق الوجود الظلي كما يحصل صورة الحرارة ونحوها فهذا الحصول لا يكفي فان المعترض انما اعترض
بان التصديق الذي هو علم والتصديق بشيء يرد عليه انه هو اولا فلا بد من حصوله في العقل الفعال على هذا الوجه اما حاصل بالوجود الاصيل فلا معنى
لكونه مصدقا فان قيام المبدء قياما اصليا يوجب حمل المشتق بديهة فالحق في الجواب ان الخزانة لا يحفظ الصور بما هي علم وادراك
وانما يحفظ معلومها فانه مثل المبصر لما علم ليس الا الشخص القائم بالذهن وهذا الشخص غير محفوظ في الخزانة بل شبحه فقط فالمحفوظ في
الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شبح آخر لاستحالة وجود الشيء من حيث هو لا في ضمن الشبح والمعلوم ههنا الكواذب انفسها وهي معلومة للنفس
بفعلية الهوى على العقل بحيث لها مناسبة فيأخذها هو ويصدق بها فمعلوم هذا التصديق كان محفوظا في الخزانة ثم العجب كل العجب من المحشي
حيث زعم ان التصديق ليس بادراك انما هو من لواحق الادراك ولا يجب للواحق الادراك خزانة بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير كيف
وربما يحدث بعد ادراك لذهول حين يحل معه عدمها في العقل الفعال فافهم فان الحق لا يتجاوز عما اجاب المحشي المحقق **قوله** ولا يخفى
لي ههنا الخ حاصل هذا الجواب منع ان الخزانة العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب بل الخزانة الحافظة فان ادراك الكواذب انما يكون
بمخالطة الوهم فخزانة الوهم الحافظة دون العقل الفعال وانت لا يذهب عليك ان هذا الجواب فاسد فان القضية الكاذبة ربما
يكون كلية وطبعية ومهملة فكيف يرتسم في الحافظة فان القوى المادية لا يرتسم فيها الكليات عندهم وانما محل ارتسام الكليات المجرد
عقلا كان او نفسا وليس مداخلة الوهم فيه بمعنى ان الوهم يرتسم فيه صورة الكواذب بل بمعنى ان للوهم سلطانا عليه فيقهر النفس ويوقعه
في الهوى والتلذذات الجسمية فلاجل الهوى يعمى ويصم فيحكم على الاشياء باحكام كاذبة ويراها صادقة وهذا النحو من مشاركة الوهم لا توجب ان
يرتسم صور الكواذب الكلية في الحافظة الوهم وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلة الادراك فمعنى كون
الحافظة والخيال خزانة الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدرك بمعونة الوهم والحس المشترك والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم
كانت الحافظة خزانة لها والتخصيص بالمعاني الجزئية تحكم وذلك لان معونة الوهم يتصور بوجهين الاول من ان يكون آلة الادراك بان
يرتسم فيه صورة المدرك فحينئذ ينكشف عند النفس والثاني بان يغلب فيفسد استعداد النفس والحافظة انما هي خزانة للقبيلة الاولى دون الثانية
ووقع للقائل الغلط لعدم الفرق بين النحوين ثم التصديق عندهم من خواص النفس المجردة وليس للآلات دخل فيه بمعنى ان يقوم
بها فلو كانت الحافظة خزانة فهي غير مصدقة فلو حصلت فيها صور الكواذب يصدق عليها انها محفوظة غير مصدقة ففات المطابقة بين الخزانة

قوله اعلم انه قد حقق الخ غرض المحشي من هذا الكلام دفع ما يرد في بادي الرأي من ان ما ذكره ههنا مناف لما حققه في التصديقات من ان عنوان الموضوع ليس مرآة للافراد بل نفس الطبيعة من حيث الانطباق و

وبين ما هي خزانة له وايضا الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة لزم ان يكون مصدقة وبالجملة يرد عليه الايراد الذي
اوردها على الشارح المحقق رحمه الله تعالى فافهم **قوله** الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشيء الخ اعلم انه قد حقق المحشي في التصديقات
ان عنوان الموضوع الذي هو مرآة لملاحظة الافراد ليس مرآة للافراد حقيقة بل المرآة نفس الطبيعة والمرئي الطبيعة من حيث الانطباق
على الافراد فالصورة والملتفت اليه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فيبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر لكن الامر ليس كذلك بل انكر كون
الوجه وجها للافراد هناك بل لنفسها باعتبار آخر واما ههنا فانما حكم فيما اذا كان الوجه وجها للامر المغاير بالذات كالكاتب للانسان
فالحكم بالاتحاد فيما جعل الوجه وجها لنفسه باعتبار آخر والحكم بالتغاير فيما جعل وجها للامر المغاير فلا تدافع نعم يرد عليه ان القول بكون
الوجه في عنوانات المحصورات وجها لنفسه باعتبار دون ما صدق عليه مخالف للتحقيق والبداهة وتحكم محض فان الذي ينكشف بالعنوان
هو الافراد كيف والمثبت له حقيقة هو الافراد والعقود ليست افراد معلومة بالذات فلو لم يكن ملتفتا اليها ايضا بوجه لصار مجهولة مطلقة
وهو خلاف الضرورة وايضا فكيف لا يكون متعلق الحكم ولو بالعرض الذي هو ادنى مدارج الحكم ولم ينكره احد بل الحق ان الملتفت اليه
بالذات الافراد وهو المحكوم عليه حقيقة فافهم **قوله** يقابله التخييل الخ لعله اراد بالمقابلة مطلق المباينة ولا يصح ههنا حملها على المصطلح
فان التقابل المصطلح لو كان ههنا فانما يكون من اقسامه التضاد لان التخييل مفهوم وجودي كالتفكر وليس التعقل احدهما بالقياس الى الآخر
ولا يصح التضاد ههنا لا لما قيل ان من شرط التضاد التوارد على موضوع واحد لا يتوارد التخييل والتفكر على موضوع فان هذا
غلط فاحش فان موضوع التفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هي المدركة للكليات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من
احساس الى احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك ليست ايضا مدركة ولا منتقلة من ادراك الى آخر نعم لا يمكن التوارد على معلوم واحد لكنه ليس
موضوع الحركة الفكرية والتخييلية بل مسافة الحركة بل لان الحركتين على ما نص الشيخ وغيره من محققي صناعة الطبيعي لا تتضادان الا اذا كانت
المسافة اي ما فيه الحركة واحدة وما منه وما اليه مختلفة كما في الصاعدة والهابطة على خط واحد وكما في الحركة من السواد الى البياض و
من البياض الى السواد من طريق واحد مثلا واما اذا كانت المسافة مختلفة فلا تتضاد الحركتان لو وقعتا فيهما وما فيه الحركة الفكرية
ههنا المعقولات وما فيه التخييلية المحسوسات فليس المسافة ههنا واحدة فكيف يتصور ههنا التضاد ويمكن ان ينتقل النفس في المعقولات
في زمان تنتقل اليه في المحسوسات وان امتنع بالخارج كما ادعى المحشي ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى شيئين فالامتناع لا امكان فلزومه
هذه الحركة للتوجه بين النفس الا المتعاليين فافهم **قوله** هذا هو التفكر الذي يحتاج فيه الخ الحركة الاولى انما يكون بان ينتقل النفس بعد تصور
المطلوب فيلاحظ الصور المخزونة فما يراه مناسبا للمطلوب يأخذه وما لا فيترك فاذا وجدت الصور المناسبة على قدر ما يكفي لتحصيل المطلوب يتوقف ثم

عبد الحي ١٢ قوله الا ان يقال احسن حيث قال القائل ان المراد بالمقابلة ههنا مطلق المباينة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطها التعاقب من ما اشير ولا يلزم ... واما انتفاء التضايف وتقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة فظاهر ١٢

لان التخييل بمفهوم وجودي كالتفكر ١٢ قوله فان موضوع التفكر الخ دليل لقوله غلط فاحش تقريره ان الموضوع في كلاهما النفس فالتفكر والتخييل واردان عليهما فلم يصح قول ما قيل ولا يتوارد التخييل والتفكر ١٢ قوله لان الحركتين اي الحركة الفكرية والحركة التخييلية ١٢

ينتقل من المبادي بان يرتبها ترتيبا مؤديا الى المطلوب بالخطاء في الانتقال الاول انما يكون بروية تأليس مناسبا مناسبا وليس صادقا

صادقا وهو الاكثر والعاصم عن هذا الخطاء قوانين المادة كما بين في الصناعات الخمس من هذا الفن وقد يقع الخطاء في الانتقال الثاني بان يرتب

ترتيبا فاسدا غير مؤد الى المطلوب وهو الاقل والعاصم عن هذا الخطاء قوانين الصورة كما تبين في كتاب القياس من هذا الفن فقد بان لك ان الفكر

بهذا المعنى انما يتم بالمنطق بكلا جزئيه لا كما توهم البعض ان الحاجة الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء لا يكون الا في الترتيب فافهم

قوله ويرد عليهم ان كثيرا ما الخ قيل في تقرير الورود ان تحصيل الانتقال الاول التدريجي والثاني الدفعي العيني النظر لفقدان الترتيب الذي هو عليه

مدار النظرية عندهم ولا بديهيا لوجود الحركة المنافية للضرورة وهذا التقرير فاسد من الاصل لان النظر المعتبر عندهم في النظري وجود

البديهي عدمه هو الترتيب الذي كور فالذي يفقده فيه الحركة الثانية وان وجد الحركة الاولى بديهي عندهم لعدم التوقف على النظر بمعنى الترتيب فلا واسطة

واما وجود النظر بمعنى الحركة الاولى فلا يوجب النظرية عندهم لا بمعنى النظرية والبديهية عندهم كما ان الفكر المقابل للتخييل بمعنى عند الكل

وايضا لا يتوجه الجواب المشار اليه بقوله الا ان تفسير الحدس الخ فان تعميم الحدس لا يوجب البديهية ح كيف والمانع عند المعترض ح هو وجود الحركة

الاولى فتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل التحقيق بوجه آخر لدخول ما ليس داخلا في البديهي فيه فيتناول الحدس ما ليس داخلا في المقسم فقد نضاعف الاشكال

بهذا الجواب بل الحق في تقرير الورود ان يقال ان ما حصل بالحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا عندهم لفقدان النظر المعتبر فيه ولا بديهيا

لعدم دخوله في الاقسام الستة المشهورة فيلزم الواسطة وح ينطبق الجواب بتعميم الحدس كل الانطباق كما هو ظاهر ثم اعلم ان اصطلاح

المتأخرين فاسد لان الخطاء كثيرا ما يقع في الحركة الاولى فانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو كان الحاصل بالحركة

الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ويفوت فائدة التقسيم الى البديهي والنظري لا يكون البديهي مقطوعا

للذهن فافهم **قوله** لان الحركة يقتضي الخ تفصيل المقام ان الحركة توسطها القوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل

آن يفرض في ذلك الزمان في حد لا يكون فيه قبل وبعد ويقال لهذا المعنى الحركة التوسطية ويقال للامر الممتد من المبدء الى المنتهى المنطبق

على الزمان بحيث يكون كل جزء منه في جزء من الزمان وكل حد منه في آن منه ويقال له الحركة بمعنى القطع لا بد للحركة مما يقع فيه التدريج

ومقدار التدريج وههنا الانتقال منها آنية موضوعة هذا التدريج ما يقع فيه التدريج ليس امرا ثابتا مستمرا والا فلا انتقال فيه بل هو امر متجدد

بحيث يكون كل آن يفرض في زمان التدريج فرد مما فيه الحركة لا يكون في آن آخر والآنات في زمان الحركة غير متناهية فالافراد المتجددة

في تلك الآنات غير متناهية فليس كلها موجودة والا لزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين ولا بعضها موجود والا لزم الترجيح من دون مرجح

فتعين ان لا يكون شيء من الافراد الآنية موجودا والموجود مما فيه الحركة فرد واحد زماني تدريجي منطبق على الزمان وهذه الافراد كالحدود

والنهايات المفروضة في الخط والسطح وقد تبين هذا في الطبيعيات ببيانات شافية واذا تقرر هذا فنقول لو كان الفكر حركة لكان فيما بين
المبدأ والمنتهى افراد للعلم غير متناهية ولم يكن شيء منها موجودا بالفعل وانما وجودها بحسب الفرض والعلوم الحاصلة في الفكر ليست غير
متناهية لا سيما في الحركة الثانية ثم هي موجودة بالفعل فليس الفكر حركة بل الذي هو الحق المتبع ان النفس في الفكر تتوجه الى الصور
المخزونة فيأخذ الصورة دفعة فيلتفت بها الى معلومها فتنتبه الى المطلوب فان وجدها مناسبة حفظها وتوجه بعد هذا الى الاخرى
وان لم تجدها مناسبة تركها وتوجه الى صورة اخرى فالصورة الاولى يحدها آنا ويبقى ثم الثانية كذلك الى ان تنتهي الى صور مناسبة
للمطلوب كافية في تحصيله ثم ترتبها بان تحفظ وتضمها زمانا ثم يضم اليها اخرى هكذا فاذا تم الترتيب حصل المطلوب فحصول المطلوب
انما هو بعد صرف الزمان مع ما يلاحظ في هذا الزمان صورا كثيرة متعاقبة في الحدوث ولكن كل صورة منها يحدث في آن ويبقى ولهذا
شابه الحركة حتى يظن في بادي الرأي حركة واحدة متصلة فاطلق لفظ الحركة عليها تجوزا ومسامحة ولعل الحق لا يتجاوز عنه **قوله**
وانت حسبت هذا ان الصورة الحاصلة في المدركة لها تشخص مغاير لما في الخزانة وكذا الحاصلة في المدركة في وقت آخر فالصورة وان كانت ثابتة
في الخزانة لكن هي متجددة باعتبار الحصول في المدركة ففي كل آن التفات ليس في آن آخر ففي كل آن تشخص من الصورة ليس في آن آخر فاذن
يمكن ان يكون افراد الصورة غير متناهية وبالقوة تتلبس بها النفس في آنات غير متناهية وانت لا يذهب عليك ان هذه الصور الغير المتناهية
اما المعلوم واحد او لمعلومات متعددة فان كانت المعلوم واحدا فان كان هذا الوجود الفرضي كافيا في الانكشاف والملاحظة يلزم ان يلاحظ
معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان متناه وهو مع استحالته في نفسه مما يكذبه الوجدان فان المعلوم الواحد يلاحظ
مرارا لا اقل القليل فضلا عن المراتب الغير المتناهية وان لم يكن كافيا في الانكشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في اجزاء زمان
الحركة واماته وهو ايضا باطل فانه لو لم يكن ملاحظا فلا يدرى انه مناسب للمطلوب حتى يحفظ ويحصل المطلوب او لا يناسبه حتى يتركه وان كانت
المعلومات فتلك المعلومات متعددة حسب تعدد الصور غير متناهية فوجودات هذه الصور الفرضية اما كافية في انكشاف تلك المعلومات فيلزم ادراك
امور غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل في نفسه ومما يكذبه الوجدان ههنا واما ليست بكافية في الانكشاف والملاحظة فيلزم ان لا يكون شيء من
المعلومات متصورا في زمان الفكر وهو باطل قطعا وبعض صور المعلومات متخالفة بالحقيقة فيلزم وجود تلك المعلومات بالفعل على التدريج
في زمان محصور فيكون متناهية فلا يصح وقوع الحركة فيها فاذن قد بان لك انه لا بد في الفكر من وجود علوم بالفعل في ازمنة الفكر وترك البعض
المعلومات وحفظ البعض آخر مناسب للمطلوب فهو لا سبيل الى الحركة ومما ينبغي ان يظهر للبصير بطلان ما يبدى احتمال وقوع الحركة في الالتفات والعود
بان الالتفاتات كيفية للنفس بها تتوجه الى المعلومات وليس فعلا بل فعل التوجه والالتفاتات تابع فالفكر حركة في هذه الالتفاتات فالالتفاتات التدريجي يحدث للنفس

للنفس وهو موجود في زمان الحركة منطبق عليه فيحصل في كل آن آنات فرد فرض من الالتفات لا يبقى في آنين وذلك لانه لو بقي الالتفات حركته ففي كل
آن يفرض لا بد من التفات تام فرض فهذا الالتفات الى معلوم واحد او معلومات متعددة فيعود مثل الشقوق المذكورة وايضا لا بد لكل
التفات من ملتفت اليه فلا بد في آنات حدوث هذه الالتفات من صور جديدة ففي كل آن من زمان الحركة صورة ليست في آن سابق ولا لاحق فالصور
المنفرجة في زمان الحركة الفكرية غير متناهية فيعود تلك الشقوق بعينها فاحفظ لعل الحق لا يتجاوز عنه **قوله** كيف والفكر انتقال
من المطالب الخ هذا تنبيه لا دليل على ان الفكر حركة لان فيه انتقالا من المطالب الى المبادي على التدريج ومنها الى المطالب على التدريج الانتقال
التدريجي الحركة وانت قد دريت بما سبق منا ان الانتقال التدريجي الذي هو الحركة هو التدريج بحيث ينطبق على متصل غير قار ويلزم منه ان لا يبقى ما فيه
التدريج في آنين من زمان ونحن لا نسلم ان الفكر تدريجي بهذا المعنى بل فيه انتقالات دفعيات بين كل انتقالين زمان فان النفس يتوجه
دفعة الى معلوم فيلاحظ زمانا فان وجده مناسبا للمطلوب حفظه ثم يتوجه الى معلوم آخر فينتقل اليه دفعة فيلاحظ زمانا فان لم يجده مناسبا
يتركه ويتوجه الى آخر وينتقل اليه دفعة وهكذا الى ان ينتهي الى معلومات متناسبة كافية لتحصيل المطلوب فيتوجه منه الى تحصيل المطلوب بالترتيب
في زمان فههنا فليس هناك تدريج هو حركة ومثل الانتقالات الفكرية بعينه مثل انتقال المني الى الحيوان فانه يبقى زمانا معينا ثم ينتقل الى الدم
دفعة فيبقى دما زمانا ثم ينتقل الى العلقة فيبقى علقة زمانا فينتقل الى المضغة دفعة فيبقى مضغة زمانا فينتقل الى الاعصاب والعظام
وغير ذلك ثم يبقى كذلك الى ان يصير حيوانا دفعة هذا عند من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية واما في الفكر فلا سبيل الى الحركة قطعا **قوله**
هذا الا يرد على تعريف النظر الخ اعلم ان التعريف بالمعاني المفردة على وجهين احدهما ان يلتفت بالمعاني المفردة الى المعرف بالفتح بان
يكون الحاصل هو المعنى المفرد والملتفت اليه المعرف فالحاصل بالذات هو المعرف بالكسر والمعرف بالفتح والالتفات بالعكس كما في العلم بالوجه
المخني وعلى هذا فلم يكن المعنى المفرد موديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الا انه لم يكن ملتفتا اليه من قبل والآن صار ملتفتا اليه
ولم يوجد الانتقال الثاني اصلا وعلى هذا لا يصدق عليه تعريف المص كما لا يصدق عليه تعريف المتاخرين لانه ليس ههنا ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول بل ليس النظر ههنا فان النظر اما التحصيل هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة وايضا لا كلام في تحصيله ايضا لو كان النظر
لتحصيله فهو اما بالحد المركب او الرسم المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد
او التحصيل معرف بالفتح وهو لم يحصل بالنظر اصلا فلا اشكال وثانيهما ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل باعداده الذهن معرف بالفتح ههنا حصول هذا المعنى المفرد
اما دفعة حصول معرفه ايضا دفعة ولا ترتيب فهو اشبه بالحدس في القضايا وهو من اقسام البديهي ولا نظر هناك فلا باس بخروجه واما على سبيل
التدريج بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد فلم يجد مناسبا الا هذا المعنى المفرد فاخذه ولاحظه وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا

هو الصلوة التي اوردها بالنقض على المتاخرين فهو الذي يحصل فيه المبادي بالحركة الاولى والمطلوب دفعة فهذه الصلوة انما يرد النقض
لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب وجودها اولا ثم يثبت ان المتاخرين قالوا بنظرية حصولها بالنظر وكلاهما في حيز الخفاء فلا وجه للنقض
عليهم فافهم قوله لم يكن للصناعة الخ ولا يذهب عليك ان في الصناعة امرين طلب المادة المناسبة للمطلوب كما يبحث عنها في الصناعات الخمس
وطريق تاليف الهيئة المؤدية الى المطلوب فالقسم الثاني للصناعة وان لم يكن له دخل في هذا لفقدان الهيئة التاليفية لكن للقسم الاول
دخل البتة كيف ولا بد من معرفة ان اي معنى مفرد مناسب للمطلوب واي طريق لتحصيل هذا المعنى المفرد فبعد تحقق هذا النحو من التحصيل
لا يليق رفضه ويجب ان يكون موقوفا على الفن عادة نعم لو انكر تحقق هذا النحو قيل لم يتعرض له لانه غير معلوم الوقوع لكان له وجه فافهم
قوله ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف الخ يعني ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف بالقول الشارح
ولا يمكن ان يكون الوجه الحاصل فيه فانه لو كان الوجه الحاصل فيه حصوله بعد الحركة الاولى فيلزم التوجه قبل الحصول بالحركة الاولى الى المجهول المطلق فان
قلت للوجه علمان بلحاظان فالوجه المعلوم الملحوظ اولا علم به المطلوب علما سابقا ثم يلاحظ بعد الحركة الاولى فيترتب مع المعنى
الآخر المفرد فيحصل المعرف المركب قلت فعلى هذا لم يوجد التعريف بالمفرد وكلامنا في التعريف بالمفرد والملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب فافهم قوله
وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد الاخر اعلم ان الترتيب في التصورات بان يلاحظ احد المعنيين اولا ثم يلاحظ المعنى الآخر فيقيد احدهما بالآخر
وفي التصديقات بان يلاحظ احد المقدمتين اولا ثم بعده يلاحظ المقدمة الاخرى حتى يعلم الاندراج والملزوم فينتقل منه الى المطلوب ولا
ترتيب بهذا المعنى بين العلم بالوجه المتقدم وبين هذا المعنى المفرد اذ لا تقييد هناك اذ الكلام فيما لا يلاحظ هذا الوجه مرة ثانية بعد الحركة
الاولى وكذا لا ترتيب بين القرينة والمشتق بهذا المعنى اذ لا يقع احدهما قيدا للآخر وكذا بين الذات والصفة اذ المشتق لا يدل عليهما تفصيلا بل
دلالة المركبات وانما يدل عليهما مرة واحدة اجمالا فافهم قال الشارح او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات الخ فيه ان التعريف
بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وليس هو معنى مشتقا بل المشتق انما هو من تعبيراته والفصل انما هو في حد نفسه معنى بسيط فافهم قوله مركب من
الذات الخ الذات المعتبرة في المشتقات ذات مبهمة صالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة المتضمنة فيه ليست تامة بل تقييدية ملحوظة
بالتبع والمقصود هناك الذات المقيد بكونها محلا للوصف وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى فاعل ما وهذا اصح الفرق
بين الفعل والمشتق وسقط ما قيل ان الفعل كما انه مشتمل على النسبة غير مستقلة كذلك المشتقات فجعل احدهما محكوما عليه دون الآخر تحكم وذلك
لان المعنى المقصود من المشتق الذات المتصفة بالصفة وهذه الذات الملحوظة قصدا وبالذات فيصلح ان يكون محكوما عليها باحكام والفعل
لا يدل على ذات ملحوظة بالذات بل على صفة مستندة فلا بد ان يقع معناه التضمني مسندا اليه دائما وهذا ظاهر ان ما ذهب اليه السكاكي وغيره

ان المواد التي وقعت المشتقات فيها مسندة اليها ما دل على موصوف مقدر فجاء ضارب معناه عندهم جاء رجل ضارب فالحقيقة المسند اليه
الموصوف المقدر فليس المشتق مسندا اليه بتكلف مستغنى عنه ثم على هذا الرأي اذا اسند المشتق الى فاعلها الظاهر نحو اضارب زيد فضارب
زيد يكون معناه جزئي انا متصفة بالضرب مثله زيد وليس ذات متصفة به زيد فالحكم بالذات المتصفة بالضرب على زيد ويكون هذا مفاد زيد ذات
متصفة بالضرب واحد فهذه الجملة والجملة الاسمية الملتئمة من المبتدأ والخبر متحدان في المآل مع انهم صرحوا بان مآل هذه الجملة والجملة الفعلية ليس
واحدا والتحقيق في الفرق بين مآلي الجملة الاسمية والجملة الفعلية ان في الفعلية نسبة الحدث الى الفاعل بالقيام او الحلول فمفادها الحكم بالحمل
الاشتقاقي وفي الجملة الاسمية نسبة الخبر الى المبتدأ بالاتحاد فمفادها الحكم بالحمل المواطاتي وهذا هو مفهومهما الصريح واما المصداق
ففي كلا الجملتين هو قيام المبدأ بالموضوع ولما كان مدلول المشتق الذات المتصفة فالحكم فيه ليس الا بان هذه الصفة محمول على المسند اليه بالاتحاد
لا بالقيام بالصفة ولا مخلص الا بان يلتزموا التجريد عن الذات فيما اسند الى الفاعل الظاهر وصيرورته بمعنى الفعل فافهم واحفظ فانه
بحث عزيز **قوله** الثاني انه مركب من المشتق منه والنسبة الخ فالفرق بين المشتق والفعل بعد اتفاقهما في انهما يحتاجان
الى الذات في الانتساب اليها بوجهين احدهما ان النسبة الماخوذة في المشتق تقييدية غير تامة الا في موضعين يعدهم بمعنى الفعل فيهما
وثانيهما ان الزمان من حيث انه ظرف للنسبة جزء في مفهوم الفعل دون مفهوم المشتق وعلى هذا الرأي لا يمكن ان يقع المشتق
مسندا اليه لان النسبة غير صالحة للاسناد اليها واما الصفة فانما اعتبرت منتسبة الى الشيء فلا يكون منسوبا اليها فما يترائى وقوعه مسندا اليه
كما في جاء ضارب فانه بتقدير موصوف هو المسند اليه فيقال التقدير جاء رجل ضارب لكن على هذا الرأي لا يحتاج الى التجريد فيما اذا
ذكر الفاعل بعده لكن يحتاج الى جعل النسبة تامة في نحو اضارب زيد وما ضارب زيد فافهم **قوله** والا لكان العرض العام الخ يعني
ان المشتق بما يكون فصلا كالناطق للانسان فلو دخل فيه الذات المبهمة العامة وهي عرض عام لما صدق عليه لزم دخول العرض
العام في الفصل فيلزم دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلا يكون العرض العام عرضا عاما **قوله** ولا لما يصدق هو عليه الخ اي لا يدخل
الذات الخاصة حتى يكون الموضوع من قبيل العام والموضوع له الخاص والا لكان ما هو ممكن الثبوت كالضحك واجب الثبوت **قوله**
وانت تعلم الخ يعني ان مفهوم المشتق ليس فصلا حتى يلزم دخول العرض العام فيه بل الفصل امر بسيط يعبر عنه بالمشتق **قوله** وما ذكر
من لزوم الانقلاب الخ يعني ان ما ذكر من لزوم الانقلاب ممنوع فانا سلمنا ان الشيء الذي له الضحك هو مفهوم الانسان لكن لا مطلقا
بل الانسان المتصف بالضحك وهذا المقيد ليس عين الانسان حتى يكون ثبوته له ضروريا بل هذا المقيد غيره فثبوته ممكن فان الانسان يجوز
ان يكون هذا المقيد ويجوز ان يكون غيره وقد تقرر حاصل الدليل بانه يلزم ان يكون ثبوت الانسان للضاحك ضروريا اي بديهيا فيكون

غير مفيد لان ثبوت الذاتيات للذات بديهي يدفع بانه انما يكون بديهيا اذا لوحظ الذات بكنهه التفصيلي واما اذا لوحظ بالوجه بكنهه
الاجمالي فلا **قوله** فان الابيض مثلا الخ قد تقرر في مذهب هذا المحقق ان المشتق معنى بسيط هو نفس المبدأ باعتبار ونفس المحل باعتبار فاذا
اخذ لا بشرط شيء فهو العرضي والمشتق واذا اخذ بشرط لا فهو المبدأ والعرض واذا اخذ بشرط شيء فهو نفس المحل فالمحل والعرضي
متحدان وجودا بالذات كما في اتحاد الجنس والنوع ثم ناقش فيه بان العرض بما يتقدم في المحل وكون عين المحل لما صح وجوده
مع انتفائه وهذه المناقشة في غاية السخافة فان العرض كما توجد باعتبارات ثلث كذلك المحل يوجد باعتبارات ثلثة فالمحل
قد يوخذ لا بشرط شيء فيحمل على الشيء المتصف بالشيء الذي هو الصفة اي مجموع الذات والصفة وقد يوخذ بشرط لا فيوخذ مغايرا
للصفة وهو بهذا الاعتبار موضوع للعرض مغاير له في الوجود ويحصل منه ومن العرض مجموع مركب لا يحمل هو ولا الصفة على هذا
المجموع وقد يوخذ بشرط شيء فهو عين هذا المجموع وبالجملة انه يحصل مجموع من المحل الماخوذ بشرط لا ومن العوارض الماخوذة بشرط لا وذلك
المجموع هو بعينه المحل الماخوذ بشرط شيء والعرض الماخوذ بشرط شيء ويحمل المحل لا بشرط شيء على هذا المجموع وكذا العرض لا بشرط
شيء يحمل عليه وهذا بعينه كما يقال في تركب النوع من الجنس والفصل فان النوع انما هو مجموع الجنس الماخوذ بشرط لا والفصل الماخوذ بشرط
لا فهذا المجموع من المادة والصورة وهو عين الجنس والفصل الماخوذين بشرط شيء ويصدق عليه الجنس الماخوذ لا بشرط شيء وكذا الفصل
الماخوذ لا بشرط شيء ولا يصدق الجنس الماخوذ بشرط لا على هذا المجموع وكذا الفصل الماخوذ بشرط لا فان الجنس الماخوذ بشرط لا هو حيوان
فقط فلا يصدق على المجموع لانه مجموع حيوان مع شيء آخر وكذا الفصل الماخوذ بشرط لا لانه ناطق فقط وهذا المجموع ناطق مع القيد
فكذا ههنا المحل بشرط لا هو المحل فقط وكذا الصفة بشرط لا هو الصفة فقط فلا يصدق احدهما على المجموع المركب فانه مع غيره ولا
احدهما على الآخر لانهما مختلفان في الوجود واذا علمت هذا فاعلم ان الصفة قد يتقدم مع بقاء المحل بشرط لا وهذا لا ينافي الاتحاد مع
المحل بشرط شيء او لا بشرط شيء ولا نسلم انعدام الصفة مع بقاء المحل بشرط شيء كيف والمحل بشرط شيء هو المجموع الحاصل من المحل والصفة ولا شك
ان الصفة جزء لهذا المجموع فيلزم من انعدامها انعدامه قطعا وعلى هذا المناقش اشتبه الامر وزعم ان المحقق يقول باتحاد الصفة مع المحل
مطلقا فقال ما قال ولم يفرق بين المحل بشرط شيء وبينه بشرط لا فافهم ثم اعلم انه على هذا التقرير لكلامه رحمه الله يلزم ان يحدث من انضمام
الصفة الى المحل مجموع مركب متحد توحدا طبيعيا وجود مغاير للاحاد وعلى هذا لا فرق بين انضمام العرض الى المحل وبين انضمام الفصل
الى الجنس والمادة الى الصورة والتزام هذا بعيد عن الانصاف كيف ويلزم حينئذ ان يحصل ذات احدية من انضمام كل معنى الى معنى آخر
وهو بعيد كل البعد يلزم ان يكون للانسان الاسود نوعا وللانسان الابيض نوعا مطلقا للانسان حينئذ ثم يلزم الاشكال الوارد

قوله به ای بالقید قوله هو ای القید انه لا شک انه ح ۱۲

علی اتحاد الجنس والفصل علی هذا التقریر ایضاً والذی یلیق ان یقید کلامه به هو انه لا شک انه ینتزع من الموصوف بالصفة معنی یحمل علیه
ویتحد معه اتحاداً بالعرض فی الوجود فوجوده وجود الموصوف بالذات وبعینه وجوده لهذا المعنی المنتزع بالعرض ولا شک انه یحدث بهذا الاتحاد
امر اتحادی هو مفاد قولنا الجسم اسود ولا شک ان هذا المفاد انما یحدث بقیام مبدأ الاسود الذی هو السواد بالجسم فزعم هذا المحقق ان ما ینتزع
من الموصوف ویحمل علیه یتحد مع السواد بالذات فهو عین حقیقة السواد فهو اذا اخذ بشرط لا شیء ای علی انه ماهیة مستقلة فقط فهی مغایرة فلا یحمل
علیه واذا اخذ بوجود مغایر یکون حقیقة ناعتیة مفتقرة بالنظر الی حقیقتها الی المحل وربما یؤخذ من حیث انه متحد بالعرض فهو بعینه المحمول المتحد
معه بالعرض وهو الاتحاد العرضی الذی هو مفاد العقد وربما یؤخذ من حیث هو هو فهو صالح لان یحمل لانه هو المتحد بالعرض فی الوجود والمغایر له
بالذات فلهذا المفهوم المنتزع فردان احدهما بالعرض هو الموصوف والثانی بالذات هو الصفة القائمة فهذا المعنی المحمول المأخوذ لا بشرط
شیء وضع بازائه المشتق والمأخوذ علی انه هذا المعنی فقط وضع بازائه الفاظ المبدأ وهذا الکلام لا غبار علیه الا من جهة اتحاد العرض
والعرضی فانه امر نظری لا بد من التصحیح من ههنا وان وضع الالفاظ لا یثبت بالعقل بل لا بد من التصحیح بالاستقراء الصحیح فافهم وتامل
بعین الانصاف فقد زل فیه اقدام کثیر ممن یدعی التبحر فی العلوم ولم یطلع علی مراد هذا المحقق رحمه الله فعلیک بالتامل الصادق **قوله**
وانت خبیر الخ قد استصعب هذا الایراد ولیس بشیء فلان هذا المحقق یلتزم صدق المشتق علی المبدأ صدقاً بالذات فانه یقول حقیقة المشتق
عین حقیقة المبدأ نعم لا یصدق علیه کما یصدق علی الذات الموصوفة الا ترا انه یقال ان الهیولی متصلة باتصال عارض واما الاتصال
فهو متصل بنفسه وبالجملة صدق الابیض علی البیاض القائم صدق بالذات ممنوع لاستحالة صدقه علیه صدقاً بالعرض ممنوع اللزوم فافهم
قوله فقد اشتبه علیه الخ یعنی ان الحرارة اذا کانت قائمة بنفسها فیحمل علیها الحار حمل العوارض لا حمل الذاتیات والذی ینفع هذا
المحقق الحمل حمل الذاتیات والسر فیه ان محمولیة العوارض حملاً بالعرض انما مناطه قیام المبدأ قیاماً حقیقیاً نحو قیام السواد بالجسم او
قیاماً مجازیاً ای القیام بنفسه الذی مرجعه الی سلب القیام بالغیر وفی الحرارة القائمة بنفسها وجد القیام بالنفس الذی هو مناط حمل
الحار بالعرض فالحرارة فرد للحار لا عینه حتی ینفع هذا المحقق **قوله** والحق ان المشتق الخ زعم المحشی ان حقیقة المشتق معنی بسیط
ینتزعه العقل عن الموصوف عند عروض المبدأ وهو مغایر بالذات للمبدأ متحد مع الموصوف اتحاداً ما دام المبدأ قائماً ومتحداً مع الذات
المأخوذة مع الوصف فلذلک یحمل علیها حملاً بالعرض ثم هذه الدعوی ایضاً نظری لا بد من تصحیحها بالبرهان فان قلت ان القدر الذی
ان معنی المشتق امر اجمالی منتزع عن الموصوف عند قیام الصفة به واما ان هذا المعنی امر بسیط فلا بل یجوز ان یکون هذا المجمل مرکباً من
الذات والصفة وتوحد توحد المرکبات بحیث یلحظ بلحاظ واحد ولا ینفی هذا من لیس بل الظاهر عند اهل المحاورة هو هذا فافهم

١٠٤

ثم انه اورد ههنا اشكال وهو ان المشتق محمول على الموضوع بالمبدء وحمل الاتحاد في الوجود لا اتحاد في الوجود بين الامور المتخالفة لانها
بوجه من الوجوه لان الوجود الواحد لا ينسب الى شيئين ثم اجيب عنه بانا نثبت الاتحاد في الوجود بالاستعانة بالذاتيات فانها مهيات
متخالفة مع انها موجودة بوجود واحد وبالاستعانة بان في الحركة الكيفية يوجد كيفية واحدة متصلة غير قارة مع ان بعض اجزائها
شديدة وبعضها ضعيفة واجزاء المتصل توجد بوجود واحد فوجود المهيات المتخالفة بوجود واحد مما لا سترة فيه وانت لا يذهب عليك
ان الكلام في اتحاد الذاتيات كالكلام في حمل المشتقات فيقال لا يصح وجود الذاتيات بوجود واحد وكيف يقوم امر واحد بمهيات كثيرة
فانها ان كانت المهيات الكثيرة موجودة فلا اتحاد وان كانت معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا واما اجزاء
المتصل الواحد فليست بموجودة اصلا لا بوجود واحد ولا بوجودات بل انما الموجود الامر الواحد الشخصي والاجزاء انما هي بعد ... وليس تلك الاجزاء اجزاء على الحقيقة فليس في المتصل وجود امور بوجود واحد بل انتزاع امور متخالفة من واحد شخصي ثم ان هذا ايضا مكابرة
فان تحليل المتصل الى المتخالفات باطل ضرورة وتحقيق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الشديد والضعيف متحدان بالحقيقة بل التحقيق
في الجواب في المشتقات ان الاتحاد هناك بالعرض فان الوجود حقيقة ليس الا للموضوع ولكنه ينسب الى المشتق بالعرض ولا استحالة في قيام
وجود واحد بالكثير بهذا النحو من القيام ثم اورد ههنا امور وقد صعب دفعه بان الاتحاد اما اتحاد بالذات فيكون وجود الموضوع بالذات
وجود المشتق بالذات فيكون المشتق موجودا عينيا مع انه انتزاعي اما على راي المتأخرين الذين هم المحشي فظاهر واما على راي السيد
فلانه قد يكون المبدأ اعتباريا واما بالعرض فالواسطة لا تعقل الا المبدأ القائم فهذه الواسطة اما واسطة في الثبوت وهو باطل لانه يلزم
ان يكون الموجود المشتق في الخارج بالذات او واسطة في العروض فالمبدأ متصف بالاتحاد في الوجود بالذات والمشتق بالعرض فيلزم ان يكون
المبادي اولى بالحمل من المشتقات مع ان المبادي لا يحمل اصلا وانت لا يذهب عليك ان هذا فاسد نشأ فساده من عدم فهم معنى الاتحاد بالعرض
فانه ليس معنى الاتحاد بالعرض ان هناك واسطة هي متحدة بالذات وهذا المشتق متحد لاجل اتحاده حتى يرد ما اورد بل المراد بالاتحاد بالعرض
الوجود بالعرض بواسطة وجود الموضوع فالموضوع موجود وموصوف بالوجود بالذات ووجوده منسوب الى المشتق بالعرض فهو موجود بوجوده بالعرض
لاجل علاقة وهذه العلاقة معيارها قيام المبدأ فلا يلزم حمل المبادي قطعا فاحفظ فالحق لا يتجاوز عنه ولا تلتفت الى ما قيل او يقال

قوله والا لانه ليس للمفيض الخ فيه ان الترتيب تقديم بعضها على بعض في الملاحظة ولا شك ان هذا التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا فلا محذور فيما يفيد
هذا التعريف ... قيل انه قد تقرر في مقره ان ليس للنظر والنفس دخل في حصول المطلوب بل النظر معد محض لحصول النتيجة من عالم المفيض فلا صنع
للنفس فيه فسقط الايراد اقول مسلم لكن التعريف بالترتيب لا يقتضي ان للنفس صنعا في تحصيل النتيجة بل الذي يدل عليه التعريف ان للنفس صنعا في هذا

105

كفاية الفطرة الانسانية بما هو المشهور من انه لو كفت لم يقع الخطاء وقوعا شائعا ثم انما كان يرد عليه ان وقوع الخطاء انما يستلزم عدم
كفاية الفطرة المخصوصة ولا يدل على عدم كفاية الفطرة مطلقا تممه المحشي بان وقوع الخطاء بهذا النوع دل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة
وهي فطرة ابناء الطين واذا لم يكف الفطرة المخصوصة لم يكف الفطرة المطلقة فانه لو كفت المطلقة لكفت كل فرد فان ما يلزم الطبيعة يلزم كل فرد
ولا يذهب عليك ان مقتضى الطبيعة لازمها على نحوين احدهما ما يكون نفسها مقتضية له وهو لازم لنفسها من دون شرط زائد كما في الزوجية
للاربعة وثانيهما ما تكون الطبيعة بشرط عدم العائق مقتضية له او يقال ما يكون لازما للطبيعة من حيث ان لا يكون مقارنا بالعائق والكفاية
للتميز بين الخطاء والصواب من لوازم الفطرة لكن من قبيل الثاني فان الفطرة الانسانية اذا خلت عن الهوى والانغماس في لذائذ الحواس
يكفي التميز بين الخطاء والصواب فوقوع الخطاء وقوعا شائعا لا يدل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة فان كثرة وقوع الخطاء لكثرة غلبة
الهوى على المفكرة وان تخلت الفطرة يكون متميزة بين الخطاء والصواب وليعلم انه قال في الحاشية يمكن ههنا وضع ضابطة كلية هي ان
كلما هو لازم للطبيعة ثبوتا كان او سلبا فهو لازم للفرد وكلما هو للفرد من المسلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة فانه لو لم يكن السلب المحض
للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فيكون ثابتا للفرد فان كلما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب
فيه وهو باطل وانت لا يذهب عليك ان هذه الضابطة باطلة لان اللازم للطبيعة قد يكون لازما لها من حيث هي يكون الخصوصية بالعرض عن
الثبوت كصلاحية الوقوع موضوع المهملة فانها لازمة للشيء من حيث هو وخصوص الفردي مانع عنه فبعض ما يلزم الطبيعة من حيث هي مسلوب
عن الفرد وكذا هذه الصفة مسلوبة عن الفرد وليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي نعم الصحيح ضابطة بان كلما يلزم الطبيعة من حيث الانطباق
على الافراد من دون شرط زائد كرفع المانع ونحوه فهو لازم لكل فرد كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكن هذه الضابطة لا تفيد ههنا فان الكفاية
في التميز بين الخطاء والصواب انما هي لازمة للفطرة الانسانية بشرط التجرد عن الهوى وهذه الضابطة لا تفيد كما علمت ثم انه ما اذا اراد بقوله
كلما للفرد ان اعم وان كلما هو لازم من المسلوب البسيطة للافراد كلها فهو لازم للطبيعة فانتقض بالمسلوب في غير محله فان بناء الحكم بانه في القضيات
ايضا وان اراد ان ما هو للفرد من المسلوب البسيطة في الجملة فهو للطبيعة في الجملة فهذا ايضا غير مختص بالسلب البسيط بل يشتمل الثابتة ايضا اي الثبوتي ايضا
فافهم قوله وسلم فيه اشارة الى ان الفضلاء العظام لما رأوا عن الخطاء الطالبين للصواب لم يحملوا الفطرة صلاحا مع انهم خلوا واستند
بعضهم بانه جوز اهل الحق من الخطاء في الاجتهاد بعد على الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين سيما على نبينا وآله واصحابه وفطرتهم
الانسانية كانت عنه مشوبة بالوهم والهوى وانت لا يذهب عليك ان الخطاء على نوعين خطاء في الاعتقادات وهذا الخطاء لم يجوز على
الانبياء بوجه من الوجوه ويؤخذ منه التحقيق بان الخطاء بهذا النحو خطاء في الفروع العملية وهذا الخطاء ليس فيه نقص حتى يجب العمل بمقتضاه فقط عنهم الا

١٠٨

صه وانت لا يذهب الخ اعتراض وتقريره ظاهر ١٢

في العمليات فقد لا يظهرون بالعموم ولا يدخلون الفطرة على الكمال فقد يعرض خطاء لكن فطرتهم الكاملة البعيدة عن المخالطة بالهوى كفطرة الانبياء
صلوات الله عليهم ولا سيما على سيدهم او صحابة لا يفهمون ولا يقرون بما يخطئه في الاعتقاديات فلا يكون الا الغلبة للهوى وغروره لاعتقادهم على انفسهم كما
للفلاسفة والروافض والخوارج والمعتزلة وغيرهم انما عصمهم من عصمه الله من كرام اهل السنة والجماعة بتنوير فطرتهم وتجنبهم عن الهوى ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قوله** فالفرق ان الشرط الخ لانه لا يذهب عليك ان هذا الفرق واه كيف مراعاة المنطق
لا يمكن الا لمن خلصت فطرته عن شوب الهوى حتى لا يلتبس عليهم الكواذب بالضروريات واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن
الهوى ولا يحتاج الى المنطق فاذن بان لك ان الفطرة عاصمة والمنطق يحتاج بعد بيدها لو كان في خلل فهو خلل ضعيف لا يحتاج فيه الى كثير
فتتبع قوله المنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين لا الاخر فانه في نفسه محل للغلط فكيف يكون عاصما وانما ذكر من كرر عما انه عاصم
فالنظر الى حال المنطق الذي يجعلونه عاصما كيف واختلفوا في بعض المسائل فكل صاحب مذهب يورد الدليل على دقيق مذهبه الذي
خطاء بلا ريب فيه لا الهيهم المبنية عليه لهم خطاء لا يمكن زواله الا ان يجي الخائط ويراهما بمطابقة العاصم فافهم **قوله** وانت تعلم الخ جواب
عن السؤال المقرر تقريره ان وقوع الخطاء في فكر جزئي يستلزم امكان لو قوع في الافكار كلها لان الافكار على السوية فيحتاج الى معرفة
جميع الطرق ولا يمكن الا بالقانون الذي هو المنطق وفيه نظر ظاهر لان امكان وقوع الخطاء في كل فكر انما يستلزم معرفة كل طريق بوجه وعلم
كل طريق كما يحصل بالقانون يحصل بالعلم الجزئي فلم يثبت الحاجة الى القانون وانما علم الطريق معا فيجب بل الوجه معرفته شأن
كل طريق طريق بعد تتبعه ولا يلزم منه الحاجة الى القانون فافهم **قوله** ثم المنع الذي قبل التنزل الخ يعني انه غير وارد بحسب السند
والا فالمنع الذي قبل التنزل بعينه المنع الذي بعد التنزل فانه منع على الحاجة الى القانون لان ما ذكر المحشي سند الذي ذكر قبل التنزل
هو ان الخطاء في الطريق الجزئية انما يستلزم علمها على الوجه الجزئي دون القانون الكلي وظاهر انه ساقط لان وقوع الخطاء لما انما
يستلزم معرفة حال الطريق الجزئي ومعرفته كما يكون بالوجه الجزئي يكون بالقانون فالذي لزم هو المعرفة على وجه اعم فالسند
هو الشأني الاخير **قوله** واما اذا اريد به ما يطلق عليه الاحتياج الخ يعني ان المراد بالاحتياج العلاقة المصححة لدخول الفاء فحينئذ لا يرد فان
اللازم الحاجة الى القدر المشترك بين المعرفة على وجه الجزئي والقانون فالقانون فرد للعاصم المحتاج اليه فيصح دخول الفاء بان يقال اعني الفاء
فحصل العصمة ثم لا يذهب عليك ان رعاية القانون غير معتبرة الا بعد تجريد الفطرة كما علمت وبعد التجريد لا يحتاج الى رعاية القانون اصلا الا
قليلا فانه بعد التجريد يصير كلها جلية فافهم **قوله** فلا يتجه منع الاستلزام الخ لان الخطاء العقيدي العظيم من العقلاء يدل دلالة واضحة على ان
معرفة الطرق لا يكاد يحصل بالضرورة وانت تعلم ان نظرية الطرق انما توجب ان يحصل علما نظريا بالطرق او يحصل معرفة على وجه ما هذا المتصور

بعد تجريد الفطرة عن آه فلم يلزم الاحتياج الى القانون الذى هو المنطق **قوله** نقل عنه فى وجه النظر والجواب الخ نقل عن الشارح فى وجه النظر
انا لا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم اليقينى بالجزئيات لم يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز
ان يكون العلم بالجزئيات يقينا مع عدم الاكتساب عن الكليات ونقل عنه فى وجه الجواب لا شك فى ان العلم بالجزئيات من قبل الكليات اصون
عن الخطاء فى الفكر فقد ثبت الاحتياج فى اكتساب المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطاء فى الفكر وهذا القدر كاف فى الاحتياج
وبما قرر المحشى يسقط المنع الاول كما قال فلا يتجه واذا ثبت نظرية الطريق فلا بد من اكتسابه والاكتساب لا يكون الا من الكليات انتهى ۱۲
لانه لا بد من استعمال مقدمة كلية فالجواب الظاهر غير سديد فان فيه تسليم عدم الحاجة فلذا اعرض فقال لعل النظر الخ وتقريره
ان غاية ما لزم من البيان الحاجة الى معرفة الطرق الجزئية وهذه المعرفة اعم من المعرفة بالقانون وقولكم العلم بالجزئيات لا يكتسب
الا من الكليات لا يفيد لان استحالة بعض انحاء المحتاج اليه لا يلزم منه استحالة بعض انحاء المحتاج اليه للاحتياج الى بعض الممكن بخصوصه
الا ترى ان استحالة وجود بعض مرة الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهواء الى المتناهى منها فلم يلزم الاحتياج الى خصوص القانون ولكن
ان يقال ان الغرض من الاستدلال تحصيل اليقين الدائم الثابت وفى هذا لا يمكن الا بعد تعيين صحة الطريق وقد تقرر فى فن البرهان
ان اليقين الدائم الثابت بالجزئى لا يحصل الا بعد معرفتها عن الوجه الكلى فالتعيين بصحة الطريق الجزئى المزيل للخطاء فيه يتوقف
على معرفة القانون الكلى فثبت الحاجة الى القانون الكلى فى الجملة لان ما يحتاج اليه المحتاج اليه محتاج اليه هذا غاية ما يقال
فى هذا المقام اما قوله ولو سلم فلا يلزم الخ فجوابه على ما قيل المنطق عبارة عن القانون العاصم اى قانون كان سواء كان هذه القواعد
المدونة او غيرها لكن لما لم نظفر واعلى القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين هى المحتاج اليه **قوله** والجواب الخ يعنى انه لما امتنع
بعض افراد المحتاج اليه وانحصر تحقق فى هذا القانون فقد ترتب العصمة على هذه القوانين فصح ان يقال ان هذه القوانين تحصل العصمة
واورد عليه ان الاحتياج فى الترتيب متلازمان والعلاقة المصححة لدخول الفاء لا يحتاج الحقيقة الا بين المحتاج والمحتاج اليه فلا يصح تخلل هذا الفاء
بين القانون والعصمة وجوابه ان تخلل الفاء فى العرف كما يكون بين المحتاج اليه والمحتاج كذلك يكون بين افراد المحتاج اليه والمحتاج لا سيما اذا
انحصر المحتاج اليه فى فرد فتامل **قوله** الدليل والتنبيه فان البحث فى العلوم لا يكون الا عما فيه نوع خفاء **قوله** ومرجعه هو الايجاب يعنى ان مرجع
البحث هو المحمول فانه المثبت المصدق بثبوته له **قوله** وطريقة التوزيع يعنى ان كل عرض ذاتى يجعل محمولا فى مسئلة مسئلة مما يناسبه بان يجعل
اعراض الموضوع المساوية له اولا اعم محمولة فى مسئلة موضوعها نفس موضوع العلم واعراض الاخص لانواع عرضه فى مسئلة موضوعها نوع موضوع
العلم ونوعها عرض الذاتى واعراض الاعراض فى مسئلة يكون الموضوع الاعراض الذاتية او بان تقسيم العرض الذاتى فيجعل بعض نوعه محمولا

في مسئلة وبعضه في مسئلة اخرى بناءً على ان المحمول في العلم المفهوم المردد بين محمولات المسائل وانما يبحث عنه صريحا في مسئلة وانما يبحث
عن شقوقه بجعل احد الشقوق محمولا في مسئلة والاخر في اخرى **قوله** فلا يتوهم الخ تقرير التوهم الاول ان العرض الذاتي للموضوع
اما عارض له بالذات فهو عارض للعرض الذاتي المساوي وبواسطة الامر المساوي واما عارض له بواسطة الامر المساوي فهو عارض لهذا المساوي
بالذات وعلى كلا التقديرين فان العرض الذاتي للموضوع عرض ذاتي لعرضه الذاتي المساوي فقد صدق على هذا العرض الذاتي انه يبحث
عن عرضه الذاتي فيلزم ان يكون هذا العرض الذاتي داخلا في تعريف الموضوع وتقرير التوهم الثاني ان موضوع المسئلة قد يكون نوع
موضوع العلم ونوع عرضه والمحمول عرض ذاتي لهذا الموضوع فقد صدق على موضوع المسئلة انه يبحث عن عوارضه الذاتية
من حيث انها فيلزم دخول موضوع المسئلة تحت الموضوع **قوله** وذلك لان الحيثية الخ اشارة الى الجواب عن التوهمين بان الحيثية
معتبرة في تعريف الموضوع فحاصله يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتي للموضوع وان كان
عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي المساوي لكنه لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل انما يبحث لكونه من الاعراض الذاتية للموضوع
فخرج العرض الذاتي المساوي بقيد الحيثية فسقط التوهم الاول والبحث عن العرض الذاتي لموضوع المسئلة ليس لانه عرض ذاتي له بالذات
بل لانه انما عرض ذاتي للموضوع ولانه مما يحصل به معرفة ثبوت العرض الذاتي للموضوع لثبوته لموضوع المسئلة كما اذا لم يكن محمول
المسئلة محمول العلم فان العرض الذاتي لا يحمل على الموضوع ح المفهوم المردد الحاصل من محمولات المسائل انما يبحث عن محمولات
المسائل لانه يحصل من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع فلم يبحث عن العرض الذاتي لموضوعات المسائل
من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها من تتمة الاعراض الذاتية للموضوع فخرج موضوعات المسائل اذا كانت غير
موضوع العلم بقيد الحيثية واعلم ان خروج موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة وتجويز
البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشارح وغيره من المحققين مشكل فان البحث عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع
العلم ونوع الذاتي ليس لانه عرض ذاتي لموضوع العلم ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل انما يبحث عنها لكونها
من الاعراض الذاتية لنوع الموضوع ولنوع عرضه فح لا يكون قيد الحيثية مخرجة اياها الا ان يقال انها انما يبحث عنها لكونها مما يعرض
للموضوع في الجملة فتامل فيه **قوله** لذا اما بالنظر الخ اشارة الى تجويز البحث عن الاعراض الغريبة التي هي اعراض ذاتية لنوع موضوع
العلم او لنوع عرضه الذاتي فان البحث عنها وان كان بحثا عن الاعراض الذاتية للنوع او لنوع عرضه لكنه يرجع الى البحث عن اعراض
الذاتية مبنيا على ان البحث عن النوع كانه البحث عن اعراضه **قوله** اراد بالحمل واللحوق الخ هذا مخالف لما عليه الشيخ فان الشيخ

من حيث معناه الحقيقي دون المعنى المشتق كما لا يخفى على من له تدبر ۱۲ قوله في الموضوع الذي اي الحال المستغني اي الحال ۱۲

طبعيا الشفاء ان العوارض اللاحقة لموضوعها قد يكون جزءا وقد يكون اعراضا وقد يكون مشتقا من الصورة والاعراض ومثل الاول بنحو
كل جسم ففيه مبدأ ميل فان مبدأ الميل هو الصورة والثاني بنحو كل جسم فله حيز طبعي والثالث بنحو كل جسم محدد للجهات فلكي والرابع
بنحو كل جسم فلكي متحرك وعلى هذا فالمراد بالحمل الامر الدائر بين الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق واما قوله اذ الحمل المعتبر الخ يعني
ان الاعراض الذاتية يقع محمولات والحمل المعتبر فيها هو الحمل بالمواطات فجوابه انه كما يقصد الحمل المواطاتي في العنوان كذلك قد يقصد اثبات
قيام شيء بشيء والحلول كما في المثال المذكور والحكم الحملي كما يصح فيما يحمل مواطاة يصح الحمل الاشتقاقي على انه لا يجب للعوارض
الذاتية وقوعها محمولات بل قد يقع موضوعات كما قد بينته وكما يطلب اعراض المشتقات يطلب اعراض المبادي بل وبالطلب
وح لا حاجة الى ارتكاب التسامح في الامثلة فافهم قوله فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان الخ العرض يطلق في فن البرهان على المحمول
المحمول المذكور واما في قاطيغورياس اي مبحث المقولات العشر فالعرض يقال لما يوجد في الموضوع واما الذاتي في فن البرهان يطلق على الشيء
الذي اما ان يكون داخلا في قوام شيء وهو الذاتي او يكون عارضا لذاته او لما يساويه فهذا الامر الاعم هو الذاتي في فن البرهان واما في ايساغوجي
اي مبحث الكليات فيطلق على الاول فقط لا كما زعم البعض ان الذاتي في فن البرهان مختص بما يكون عارضا للشيء لذاته او لما يساويه
كيف وقد نص الطوسي في شرح الاشارات على ان الذاتي هناك اي في فن البرهان يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وعرفوا الذاتي بحسب
اصطلاح البرهان بما يؤخذ في حد الشيء او يؤخذ الشيء في حده فالاول الجزء المحمول والثاني العرض الذاتي بناء على ما تقرر ان العرض الذاتي
يجب اخذ الموضوع في حده وتشنع عليه الامام الرازي بان حقيقة المعروض متميزة عن حقيقة العارض والمعروض خارج عنها فكيف يؤخذ في حدها
والجواب عنه بان اخذ الموضوع في حد العرض للاضطرار فان الاعراض انما يكون ذاتها متعلق بموضوع فما لم يلاحظ الموضوع في حد العرض لا يمكن بيان
حقيقة العرض فلهذا يؤخذ الموضوع في حد العرض الذاتي وتفصيل هذا يطلب من شرح الاشارات للنصير الطوسي ثم الموضوع في فن البرهان
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وفي قاطيغورياس المحل الذي يقوم الحال للطبيعة والمحل الذي يقوم الحال بالنظر الى الطبيعة
كالهيولى بالنسبة الى الصورة فلا يسمى موضوعا بل مادة ثم للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس هو المحكوم عليه في القضية الحملية وقد
غلط البعض وجعله من مصطلح كتاب البرهان فافهم قوله الا فلا بد في كل علم الخ هذه الكلية لا يصح فان رب موضوع لا يؤخذ مع حيثية
زائدة بل نفس حقيقة الموضوع وبعضهم عمم الحيثية الى الاطلاقية فيتناول كل موضوع وح يصح الكلية لكن فيه ان الحيثية الزائدة
على حقيقته فظاهر يابى عنه ثم ان الدليل على ما عنونه يعم الماخوذ مع الحيثية وغير الماخوذ معها فالدليل لو صحت الكلية لا ينتج
ان كل موضوع يجب فيه الحيثية فلا يعم الماخوذ مع الحيثية وغير الماخوذ معها ثم قوله لكنه يلزم الخ لا يلزم منه الاشتراط الحيثية

الزائدة في العلم الادنى لا في كل علم فلا حاجة ههنا الى اخذ الكلية ولعله اراد بالاكثر على وجه المبالغة فانه لو لم يعم الماخوذ مع الحيثية وغيره
فلا بد من اخذ الحيثية الزائدة في البعض بل الاكثر والا يلزم الاختلاط بين العلوم فافهم **قوله** موضوع العلم الخ قد ظهر من هذا ان
الموضوع قد يوخذ نفس الشئ من حيث هو من غير حيثية وقد يوخذ مع حيثية لا ان موضوع كل علم لابد فيه من اخذ حيثية زائدة فلا
تأييد الا بما قررنا **قوله** ليست علة للحوق الاعراض فلا تكون حيثية تعليلية فان اكثر الحيثيات لا يصح فيه التعليل البتة **قوله** ولا قيدا
لمعروضاتها قد اشتهر بين القوم ان الحيثيات المذكورة في الموضوعات مثل ما يقال موضوع الطبيعي الجسم من حيث الحركة والسكون وموضوع
الاصول الادلة الاربعة من حيث الايصال الى الحكم الشرعي وموضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض حيثيات تقييدية
للموضوعات فموضوع الطبيعي مثلا المقيد بهذا القيد واورد عليه ان الموضوع ما هو من تمامه يجب ان يكون خارجا مفروغا عنه غير مبحوث فيه ذلك
العلم فلو كانت هذه الحيثيات تقييدية يجب ان لا يبحث عنها في هذه الفنون مع انه يبحث في الطبيعي عن الحركة والسكون وفي الطب
عن الصحة والمرض وفي الاصول عن الايصال الى الحكم الشرعي فاجيب بان الحيثية ليست نفس الحركة والسكون بل صلاحيتهما وفي الطب
صلاحية الصحة والمرض وفي الاصول صلاحية الايصال الى الحكم الشرعي وهذا لا ينافي البحث عن نفس الحركة ونظائرها لانها ليست حيثية
والذي هو الحيثية لا يبحث في العلم اصلا واورد عليه ان ليس المراد مطلق الصلوح والاستعداد بل الاستعداد المضاف الى الحركة ونظائرها
والمضاف لا يتعين الا بالمضاف اليه فهي معتبرة في القيد فيلزم ان لا يجوز البحث عنها وانت لا يذهب عليك ان الاستعداد والصلاحية امر اقتضى وجود
المضاف اليه قيامه حتى يكون قيدا في الموضوع بل المضاف اليه انما هو في الملاحظة خصوص الصلاحية وهذا كما انه لا يجب التقييد بها كان التقييد
بالوجود وانما يلزم هذا اذا كان المضاف اليه يجب لا بتخصص المضاف فلا بوجوه معه الذي تقرر هو ان الموضوع مع تقييداته مفروغ عنه
لانه مفروغ عنه مع ملاحظة المعرفة التقييدية فافهم ثم انه ليس هنا قال العالم قدس سره شبهة فانه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد ايضا كما
يبحث في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبيعي اي جسم صالح للحركة لذا سلك المحشي مسلكا آخر وهو ان الحيثية ليست تعليلية للموضوع
ولا تقييدية للموضوع بل هذه الحيثية في نظر الباحث فقط فهي اما تعليلية للبحث فيكون علة للبحث في نظر الباحث فلا يبحث الباحث الا
عن العوارض التي يعرض في نظره من جهتها او تقييدية لمعروضات العوارض في نظره بان يكون هذه الحيثية قيدا للبحث فيكون البحث مقصورا
على هذه الحيثية فيما يلحق لاجلها فهذه الحيثية تقصر البحث على بعض العوارض على كل تقدير فقال ان الحيثية المذكورة بيان للعوارض
الذاتية من اي نوع هي اي صنف هو اراد هذا الذي حققنا من ان هذه الحيثية في نظر الباحث مقصرة للبحث على بعض الاعراض وسقط
ما شنع المصنف عليه في التلويح بان هذا مخالف لما عليه الجمهور بانه في بيان ذلك مبلغا من ابداء الاطلاع فليرجع اليه **قوله** بهذا الظهر الخ

١١٣

لا يخفى على المتدرب ان حقيقة البحث اثبات الحكم بالبرهان والدليل فتكون الحيثية قيدا في نظر الباحث او علة للبحث لا تكاد تظهر بل

لا تكاد توجد الا بان تلاحظ تلك الحيثية في الاستدلال بان يورد الاوسط مشتملا على تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية

بل صارت مطلقة ولم تصر علة للبحث عنه واذا ثبت ان الحيثية الماخوذة في نظر الباحث لا بد ان يراعى في الاستدلال فلا بد عند

اتحاد العلمين في مسئلة من الاختلاف بالبرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث واحدة فلم يتميز علم عن علم فاذن قد بان لك

واتضح ان الحق ما هو المشهور **قوله** فهذا يجعل الخ يعني ان المنجم يجعل نظره فيه من حيث ما هو من الاحوال الكمية من الاوضاع

والنسب التي يعرض لها من جهة الكمية فيستدل عليه من جهة انه تحدث عند الطلوع والغروب احوالات كذا وان الابعاد في كل وقت

متساوية وهذه الاحوال لا يكون الا عند الكروية وذلك اي الطبيعي ينظر فيه من حيث انه ذو طبيعة بسيطة فيستدل بان الفلك بسيطة

ذو طبيعة بسيطة وكل ذي طبيعة بسيطة لا تختلف مقتضى طبيعتها بل متشابه فالشكل الذي هو مقتضى طبيعته لا يكون الا متشابها وليس الا الكروية

فالمنجم راعى في الاستدلال جهة الكمية والطبيعي راعى جهة كونه ذا طبيعة ففي كلام الشيخ اشارة الى ان اختلاف البرهان ضروري عند اتحاد

المسئلة وقد بان لك واتضح من التحقيق الذي حققه ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا للعلمين من دون لزوم تداخل اصلا فان الحيثية التي بها

التغاير ليست تقييدية تكثرة الذات بل انما هي حيثية في نظر الباحث مقيدة للبحث مقصورة اياه على بعض العوارض فقد بان

ان العلوم كما يختلف باختلاف الموضوعات كذلك يختلف باختلاف جهة البحث واختلاف العوارض في جهة البحث هذا هو الذي رام

من قال ان العلوم قد تختلف مع اتحاد الموضوع لان العلوم عبارة عن المسائل والمسائل كما تختلف باختلاف الموضوعات كذلك

تختلف باختلاف المحمولات فاذا اختلف العوارض امكن عد ما يبحث فيه عن العوارض من نوع علما وما يبحث فيه عن العوارض من نوع آخر

علما وهذا التقييد للجواز واما الوقوع فلان موضوع العلمين ربما يكون واحدا والاختلاف انما يكون بالحيثية هي بيان الاعراض الذاتية فقد

اختلاف العلوم مع اختلاف العوارض للموضوع وسقط ما اورده المص في التلويح انه ان اريد باختلاف المسائل اختلاف المحمولات بنفسها فذا

مسلم لكن لا يوجب اختلاف العلوم انما يكون اذا كانت المسائل غير متناسبة وما دام الموضوع واحدا فالمسائل متناسبة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم

ان اختلاف المحمولات يوجب عدم التناسب بل مدار التناسب وعدمه على الموضوع وذلك لان المراد بالشق الثاني باختلاف المحمولات قد يختلف

اي اسقاط ما اورده المص ١٢

جهة البحث فان الحيثية احيث البحث عن العوارض قيده بها اذا لم يوجد في عوارض اخرى كانت المسائل التي محمولاتها العوارض الاول

غير متناسبة للمسائل التي محمولاتها عوارض اخرى الا ترى ان المسائل في السماء والعالم غير متناسبة لمسائل الهيئة لاختلاف جهة البحث لا غير ثم

اورد على المستدل به على الوقوع بان الاختلاف بالحيثية وهي حيثية تقييدية فلم يكثر العلوم مع وحدة الموضوع الا باعتبار او ما حقق سابقا

١١٤

واف لدفعه ولیعلم ان هذا التحقیق ای کون الحیثیة فی نظر الباحث تقییدیا او تعلیلیا ینبغی ان یخصص بما اذا کان الحیثیة من الاعراض
کما فی الطبیعی لطلب واما اذا کانت عرضا غریبا کما فی الاکر المتحرکة فان موضوعها الاکر والحرکة عرض غریب لاحق بواسطة امر اعم فینبغی ان یکون
تقییدیة لانه لو لم یکن تقییدیة یکون الموضوع مطلق الکرة والباحث خص البحث بهذا العارض فی بابه یعرضه من جهة هذا العارض فی
نظره فقد قصر البحث علی العرض الغریب علی ما یعرض فی نظره بواسطة العرض الغریب ولزم ان یرجع فی الاستدلال هذا العرض فیجعله حد
وسط وقد تقرر فی فن البرهان ان العرض الغریب لا یقع حدا اوسط واما اذا کانت الحیثیة تقییدیة فلا محذور فیه لان الباحث انما
یطلب العوارض التی تعرض لهذا المقید لذاته او لما یساویه فلا یلزم شیء من المفاسد ولا یرد ایضا ما یرد علی جعل الحیثیة التی هی عرض ذاتی
تقییدیة فان العرض الغریب لا یمکن ان یبحث عنه حتی یرد ان الحیثیة قد یبحث عن نفسها فلا یکون تقییدیة فیه فهم احفظ فانه بحث عزیز **قوله**
فالمعتبر الخ ان الواسطة تطلق علی ما کان علة للعلم ویقال لها الواسطة فی الاثبات وبهذا انما یکون فی البدیهیات وقد تطلق علی
امر یکون متصفا بصفة حقیقة وینسب بعلاقة ما مع آخر ایضا ویقال لهذا انه واسطة فی عروض هذه الصفة لذلک حقیقة والصفة فی هذه
الواسطة یکون احد عارضة للواسطة حقیقة وینسب الی ذی الواسطة بنوع من علاقة وهذا کما العرض الحرکة
لجالس السفینة بواسطة السفینة فالجالس متحرک بحرکة السفینة لا بحرکة نفسه وهذه الواسطة هی الواسطة فی العروض وقد تطلق الواسطة علی
ما یکون سببا وعلة لثبوت صفة لموصوف وفیها الصفة ثابتة لذی الواسطة حقیقة بالذات لکن بسبب وعلة کجعل جاعل ویقال لهذه الواسطة واسطة
فی الثبوت وهی علی قسمین منها ما لا یکون الواسطة موصوفا بهذه الصفة انما لها السببیة لا غیر کالصانع الذی هو واسطة فی ثبوت الصبغ لثوب
وکونه مصبوغا فالصباغ لیس مصبوغا وقد یکون الواسطة ایضا متصفا بالصفة فیکون هناک للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذی الواسطة
واتصاف الواسطة بالصفة علة لاتصاف ذی الواسطة بها واذا عرفت المعانی فاعلم ان المراد فی غیره زعموا ان المنفی فی القسم الاول
من العرض الذاتی نفی الواسطة فی الثبوت وفی الثانی اثباتها بشرط کونها مساویة ویرد علیه انه یلزم ح ان ینحصر القضایا
فی الضروریة لان ما لا واسطة فی ثبوته فهو مقتضی الذات فهو ضروری وکذا ما یکون فیه الواسطة مساویة لان المساوی ایضا عرض ذاتی
فهو بالذات او بما یساویه وعلی الثانی ینتهی الی ما بالذات فهو ایضا مقتضی مقتضی الذات فیکون ضروریا وهذا الرد قد تلقاه افاضل اللاهوریة
بالقبول وهو حق لا غبار علیه وما توهم البعض من ان الجوهر جنس للنفس مع ان ثبوته لها نظری فثبوت الذاتیات واللوازم قد یکون غیر
بدیهی فلا یلزم کون المسائل ضروریة فقد قال شططا فیما یضحک علیه الصبیان فانه لم یرد بالضروریة ما یقابل النظری حتی یرد ما اورد بل المراد
الضروریة من الموجهة فلم یحصل الح کان انتفی الواسطة فی الثبوت لکانت جمیع المحمولات ضروریة لکونها اما مقتضی الذات او مقتضی مقتضی الذات فینحصر

المسائل في القضايا الضرورية ولا يكون مسئلة ممكنة او وجودية ولا شك في لزوم هذا وفساده والمحشي ذهب الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول

الواسطة في العروض واجاب ان قسمي الواسطة في الثبوت هو ما كان الواسطة وذي الواسطة كلاهما موصوفان بالعارض والمثبتة في القسم الثاني الشرط

التساوي واحد بهما وهذا الضرر موسس من المهوسات لا يصح بحال لان لا يجد الا وسطه في البرهان اللم علة لثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم وقد يكون اعم

من الاصغر وهو ايضا متصف بالاكبر فالاكبر في القسم من البرهان اللم ثابت للاصغر بواسطة الاعم الذي هو الاوسط وهذه الواسطة في الثبوت

الضا متصفة فيلزم ان يكون الاكبر عرضا غريبا للاصغر مع ان المحمول في المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا والضا العارض للشي

بواسطة امر خارج هو بهذا العارض عارض له حقيقة فلا وجه لرفض هذا واثباته لهذه الواسطة لا يكفي في اثباته لهذا الشي والضا قد يبحث عن العلم العاصر

النفس الناطقة مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال عندهم كذا العلم والقدرة ونظائرهما العارضة للمفارقات بواسطة الباري عند المحققين

فلو لم يكن هذا العارض من الاعراض الذاتية لما صح البحث فالحق ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف ان المنفي في القسم الاول الواسطة

في العروض فقط وفي القسم الثاني المثبت الواسطة في العروض بشرط التساوي وما قيل قول السيد مردود لا يلتفت اليه لكن ينبغي

ان يفهم هذا المقام **قوله** مساو له صدقا وتحققا اعتبر التساوي واعم في العارض بواسطة المباين الملازم له وجودا وعدما بواسطة في العروض

فانه في الحقيقة من عوارض المباين لا من عوارضه وعد عوارض المساوي من عوارضه لما كان لشدة الاتصال الذي بين

المساويين وهي شبه الاتصال الذي يصحح عد عوارض احدهما من عوارض الآخر مسلم التساويين يجب الصدق لا اتحاد ما صدق عليه فعارض احدهما

عارض الآخر واما المساوي في التحقق المباين فذاته غير ذات المعروض فلا وجه لعد عارضه عارضا له ثم الذي يعين من وجوب كون المحمول

في المسائل البرهانية من العوارض الذاتية يستدلون عليه بان العرض الغريب لا يتعلق به اليقين الدائم ثابت فان الثبوت ليس حقيقة وانما الثبوت

للواسطة فلا يلزم اليقين الدائم بالثبوت لذي الواسطة الا بالعرض الا بالعرض يتعلق اليقين بالواسطة وبعد هذا اليقين لا يحتاج في يقين الثبوت

لذي الواسطة الى البرهان فلا فائدة تضيع الوقت في اثبات العوارض الذاتية وهذا الدليل يقتضي ان لا يكون العارض بواسطة المباين المساوي في التحقق محمولا في القضايا

البرهانية لا يصح تعلق اليقين الدائم بنفس هذا الثبوت الا بالعرض فالاولى ان لا يعم المساوي بل يخص بالمساوي بحسب الصدق فقط اللهم الا ان يمنع

المعلوم الايجاب في بعض المسائل كذلك فافهم **قوله** فما يعرض الشي لجزئه الاعم او الخاص الخ **قوله** لا ارتباط بينه وبين المساوي

وعدم الانفكاك الخ عدم الانفكاك مطلقا لا يوجب ان يعد عارض احدهما حقيقة عارض الآخر وكيف يعد عوارض الابوة عارض البنوة بل

الموجب هو وحدة الذات التي يصدق عليها المتساويان فعد العارض لاحد المتساويين عارض الآخر انما هو للمتساويين بحسب الصدق لا غير فافهم

قوله على الوجه الذي سبق الخ وسبق منا نقلا عن السيد قدس سره الشريف من ان المنفي الواسطة في العروض فقط اذا كانت اعم او اخص مطلقا او من وجه

117

او مباينا فقد ذكر قوله لا العارض الاعم والاخص فقد كان اشتهر بين جماعة ان العرض الذاتي يجب مساواته للشيء فرده ان هذا باطل
لا وجه له بل وقع لهم شبهة بعدم فرقهم بين العارض للامر الاعم والعارض الاعم وكذا بين العارض للامر الاخص والعارض الاخص قوله فالعرض الذاتي
يمكن ان يختص بالطبيعة المعروضة نحو هذا القسم مثل صلوحها للوقوع موضوع المهملة ومن هذا القبيل وجوب الطبيعة من حيث هي مع امكان
الافراد كلها كما في وجوب طبيعة احد النقيضين مع امكان كل منهما ثم من هذا يظهر ان الضابطة التي ضبطها فيما سبق باطلة فان هذا
العرض الذاتي انما يلزم للطبيعة وليس ثابتة للافراد وسلبه بسيطة للافراد وليس للطبيعة قوله يجوز ان لا يكون هنا واسطة في الثبوت فح
يكون العرض مقتضى الذات فلازما من لوازمه وح يحتمل ان يكون اعم او مساويا قوله او يكون الخ اذا كانت الواسطة في الثبوت
مساوية صدقا وتحققا فالعارض مساو ضرورة انه يوجد بوجود الواسطة وينعدم بعدمها وكذا اذا كانت اعم باحد الوجهين كان العارض
اعم باحد الوجهين واذا كانت اخص كان العارض اخص قوله فكانه اراد بمفهوم الخ ارادة المفهوم الذاتي بعيد من كلامه فان كلامه كان
في رسم المفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر صادق على افراده وقال في الاعتذار لا يراد بانه كيف يصح هذا التعريف مع ان هذا المشتق غير صادق
على مفهوم هذا المشتق بعد الاعتذار بان هذا لا يجب في التعريف الصدق على المفهوم انما يجب التساوي وهو بالصدق على الافراد لا غير بان
الصدق على الفرد يصدق على المفهوم من حيث هو فلا يصح التخصيص هنا بالمفهوم الذاتي اذ كلامه في الرسم لمفهوم المشتق وهو غير ذاتي لافراده
قوله او اراد بالصدق الخ هذا التوجيه لا بعد فيه وعلى هذا فمقصوده ان كل ما يصدق على الفرد يصدق على الطبيعة من حيث هي في الجملة بالعرض وهذا
القدر من الصدق يكفي لصحة التعريف فافهم ولا تلتفت الى ما قيل ان هذا ايضا يابى عنه كلامه لكونه مذكورا في الاعتذار المذكور ولا بد هناك
من التزام الصدق بالذات قوله كيف ومناط الصدق الخ يعني ان مناط صدق العوارض قيام مبدا الاشتقاق به ولا يلزم من قيام المبدا بالفرد قيامه
بالمفهوم من حيث هو وهذا ظاهر جدا ثم ان دعوى صدق ما يصدق على الفرد على المفهوم مطلقا لا يكاد يصح في الذاتيات ايضا فان الفردية صادقة
على الفرد وغير صادقة على الطبيعة من حيث هي كذا ادعو صدق ما يصدق على النوعية ولا يصدق على العرض العام وكذا الفردية ما يصدق
على الفرد ولا يصدق على المفهوم من حيث هو ولو بالعرض بل لا يصح في العوارض التي يمكن عروضها للمفهوم فافهم قوله والتحقيق الخ جواب
لما اورده سابقا على ان مثال القوم دعواهم ان الضاحك عارض بواسطة التعجب بان للتعجب اعتبارين اعتبار نفس مفهومه وبهذا الاعتبار
عرض ذاتي للانسان وليس بواسطة فضلا عن كونه معروضا للضاحك باعتبار انه متحد مع الافراد وبهذا الاعتبار معروض الضاحك وهو واسطة
فيعرض للانسان فانه ضاحك بما هو متعجب وهذا هو مراد القوم الاخير فافهم قوله متعلق بتفسير الموضوع الخ كان بحسب الظاهر موهما انه لا يصح هذا الكلام
من البنية فانه قيد لتفسير العرض الذاتي وليس العرض الذاتي عنده الا بآخر بل اعم منه فانهم يعدون العارض للجزء الاعم من الذاتي

الذاتي وللجهة لكلامه اولاً انه ليس متعلقاً بتفسير العرض الذاتي لا بتفسير الذاتي بل بتفسير الموضوع وحاصله ان هذا التفسير صدر من المتاخرين واما القدماء فقد فسروا
بما فسر الشيخ وثانياً بانا سلمنا انه متعلق بتفسير العرض الذاتي لكن المراد من المتاخرين جمهورهم وليس التقييد للاشارة الى ان القدماء خالفوا فيه
كيف يصح هذا فان الشيخ الذي من القدماء صرح بانه في غاية التحقيق بل هو للرد على من نسب الخلاف الى المتاخرين مطلقاً واشارة الى ان فيه خلافاً
من لا يعتد بخلافهم **قال** الشيخ كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي في العلم الطبيعي فهو موضوعه وهكذا كل مثال الا قول الفقهاء **قوله**
او بان يجعل جزئياً الخ المراد بالجزء الجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون اعم فيجعله موضوعاً للعلم اثباتاً هو عرض الى ان يخرج البحث
عن الخصوص الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة ثم بهذا يندفع اشكال آخر وهو انه يبحث في الطبيعي عن النفس مع انها ليست عرض الموضوع
ولا نوعا ولا عرضا ذاتياً ولا نوعاً له واما في مثال الصورة بانه فلسنا نحتاج الى ان نجوز البحث عن جزء النوع فان الصورة عرض
ذاتي للجسم الذي هو الموضوع لانها خارجة عنه محمولة عليه باشتقاق وقد خرج الشيخ بان الصور اعراض
ذاتية للجسم ويمكن مثل هذا في النفس فانها من جهة انها متعلقة كانها من عوارضه فتامل ثم ان تجويز البحث عن جزء النوع مع كونه مبائناً
بعيد كل البعد الا من جهة ما ذكرنا من انه من عوارضه فافهم **قوله** واسطة في الثبوت الخ لا بل واسطة في العروض فقط فانها هي المعتبرة
نفيا واثباتا كما تقدم **قوله** فهذا الشرط انما هو الخ لان هذا الشرط انما هو لئلا يكون البحث عن العرض الغريب واذا جوز البحث عنه
فلا وجه لهذا الشرط ولا يذهب عليك ان هذا الشرط لاجل ان لا تخرج البحث عن موضوع الصناعة وتجويز البحث عن العرض الغريب
ليس تجويزاً له مطلقاً بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوع او لما هو اعم منه بشرط ان يكون من نوعه او لنوع العرض
الذاتي او اعم منه بشرط ان يكون بقيد وتوضيحه ان البحث ح لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف العرض لامر اعم من الموضوع فان
البحث ح يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه على كل تقدير فافهم **قال** الشيخ اذ لا ريب في انه يبحث في العلم الخ اشارة
الى اشكال مشهور لدفعه فصل تقرير الاشكال ان ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال التي ليست اعراضاً ذاتية للموضوع بل اعراض لما
تحققه بواسطة امر اخص فلا يصح تعريف الموضوع هو الذي ذكرتم وتقرير الجواب ان المراد في تعريف الموضوع من العوارض الذاتية اعم
من ان يكون اعراضاً ذاتية للموضوع او لنوعه او نوع اعراضه الذاتية والمراد بالبحث اعم من ان يثبت اعراضه الذاتية او لنوعه او
لنوع اعراضه الذاتية **قال** الشيخ وقد نص الشيخ الخ هذا تائيد على تلك الارادة وحاصل ان الشيخ اولا جوز ان يكون محمولات مسائل
الاعراض الذاتية لانواع موضوعات الصناعة او اعراض اعراضه واذا كانت المحمولات اعراضاً ذاتية للانواع او للاعراض
فالموضوعات للمسائل تلك الانواع تلك الاعراض فهذا اشارة الى التعميم البحث عن الموضوع وانواعه واعراضه ثم عرف موضوع الصناعة

١١٨

بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والاصل في العطف المباينة بين المعطوف والمعطوف عليه فالاحوال المنسوبة
اليها هي الاعراض الذاتية للانواع او الاعراض نفسها وانواعها فح لا اشكال على الشيخ اصلا بوجه واما التعريف المتأخرين الذي ذكر
من قبل فيرد عليه الاشكال فيدفع بارتكاب المسامحة وبتكلف بتكلفات اخر كما بين بقيعه واما التعريف المتاخرين لنحو قوله لا اختلاف
في ان العرض لشيء لامر اخص ... هذا رد جواب الشارح وحمل كلام الشيخ على ما حمل وحاصله انه لا اختلاف في ان العرض الذي بامر اخص عرض
غريب فالاعراض التي تلحق الموضوع بواسطة انواعه او انواع اعراضه الذاتية عرض غريب والعرض الغريب لا يبحث عنه الا ما هو عرض غريب له ولا
يبحث عنه اصلا فالاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية فح لا يتجه الجواب بما ذكره الشارح والصحيح حمل كلام الشيخ على ما حمل بل ذكر العرض الذاتي
بعد ذكر الاحوال المنسوبة للبيان والايضاح فالعطف تفسيري واما ما ذكر في تعريف المسائل ان المحمولات الاعراض الذاتية لهذا الموضوع
او انواعه او اعراضه فلم يرد به العرض الذاتي بهذا التفسير والاصطلاح التروية لانه يجب ان يكون البحث عن اعراض الموضوع الذاتية لما
عرفت بل اراد قسما منه وهو العرض الذاتي الذي يشمل افراد الموضوع بنفسه فالمعنى ان محمول المسائل العرض الذاتي الذي يشمل افراد
الموضوع بنفسه على الاطلاق لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه وانواع اعراضه فالعرض الذاتي الذي يشمل افراد انواع الموضوع و
انواع اعراضه يشمل الموضوع لا على الاطلاق بل على التقابل وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع لكن بعضها شاملة وبعضها غير شاملة هذا
التقرير ما قصده وانت لا يذهب عليك ان المدعى عدم الخلاف في ان الاعراض الغريبة للموضوع لا يبحث عنها اصلا ونسبته الى الموضوع دعوى
من غير حجة وبرهان والذي اوقعه فيما اوقعه ما رأى في بعض العبارات ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها ولم يتفطن على المراد فانهم لم يريدوا ان لا يبحث عن الاعراض
الغريبة للموضوع اصلا لا بان يثبت له ولا بان يثبت لانواعه واعراضه حتى يمتنع امثال المحشي بل ارادوا به ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان يجعل محمولة لما هي
اعراض غريبة له ومعقد منها قضية وهذا بعينه هو الذي قالوا ان شرط المسائل البرهانية ان يكون محمولها اعراضا ذاتية لموضوعاتها والا لم يصح التعليق اليقيني
الدائم الثابتة لان الاعراض الغريبة عارضة للموضوعات بواسطة عروضها لامر آخر فلا يمكن ان يتعلق به اليقين بتا بل اليقين تابع لليقين بثبوته
للواسطة فلا يمكن اثبات مثل هذه القضية بالبرهان ولا يلزم من هذا ان لا يجوز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا وحمل الاولوية للتأويل في
عبارات الشيخ من التأويل في هذه العبارة بل التأويل في هذه العبارة اولى لقيام القرينة بخلاف العبارات المتقدمة للشيخ لعدم القرينة فانها بصريحها تأبى
المحشي من جملة الاغلاط كما لا يخفى وهذا لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع موضوع المسائل الا موضوع الصناعة
دون نوع منه او نوع اعراضه لان اعراض موضوع الصناعة عارضة لانواعه او لانواع اعراضه بواسطة وهو اعم فالاعراض الذاتية للموضوع اعراض لانواعه
عارضة بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا

عن بيان الموضوع لمسئلة وقد شرطوا في المسائل البرهانية ان يكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها اللهم الا ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع
الصناعة فات حينئذ يكون بوجه اعراضا ذاتية للموضوع بوجه لانواعه والانواع اعراضه فتامل **قوله** قال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض
الغريبة الخ لعله اراد بالاعراض الغريبة الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل وموضوع الصناعة جميعا لان الاستحالات المذكورة
انما يلزم على هذا فانه لا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوع المسئلة اعني الانواع
وانواع الانواع الاعراض دخول كل علم في علم آخر وصيرورة النظر في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع
اعراضه في العلم ولا فساد فيه وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوخذ مع حيثية لم توخذ في موضوع العلم
فهذا الفن جزء من هذا العلم كما في السماء والعالم والطبيعي كذا لا يلزم من تجويز البحث عن العوارض الذاتية للانواع وانواع العوارض
الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض للشيء من جهة الوجود
الذي هو اعم الحيثيات وههنا لا يلزم كون البحث من جهة الوجود واذا لا يصح البحث عن العوارض التي عرضت للموضوع بواسطة امر اعم او
مباين او اخص غير النوع او العرض الذاتي لا يبطل تباين العلوم فان كلا لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا نوعه ولا نوع نوعه فهو مغاير لهذا العلم اذ قد
ظهر لك مراده بهما زعمه بان عندك ان لا تامل فيه كلا لما قصده المحشي فافهم **قوله** حاصله يعني ان محمولات المسائل وان لم يكن اعراضا ذاتية
لموضوع الصناعة بحسب الفن الكلي المقصود من البحث عنها اثبات الاعراض الذاتية للموضوع فان المفهوم المردد بين محمولات المسائل عرض
ذاتي لموضوع العلم وان لم يكن ثبوته للموضوع الا ثبوت احد الشقوق لبعض الانواع والشق الآخر للبعض الآخر ثبت شقوقه لنوع نوع فيظهر ثبوته
للموضوع **قوله** وانت تعلم الخ رد للجواب بان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل بالضرورة شاهدة بان
البحث بالذات انما يكون عن احوال حقيقية وانت تعلم انه اراد بالاحوال الاعتبارية الاحوال الاختراعية التي لا تحقق لها في نفس الامر
اصلا لا بالذات ولا من جهة المنشا فهو ممنوع كيف ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل امر ينتزعه العقل من منشا صحيح ان اراد لا وجود له في
الخارج فانما يعتبره العقل مما يثبت له تواعه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا عينية **قوله** ويلزم
ح الخ يعني ان محمولات المسائل ح اعراض غريبة للموضوع فلا يكون مقصودة وايده بما قال الشيخ ان الاعراض الغريبة لا يكون مطلوبة في
المسائل وانت لا يذهب عليك ان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا يكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية
لموضوعات المسائل ومراد الشيخ بقوله ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا يكون مطلوبة في البرهان فانها كما مر لا يصلح للتعلق اليقين الدائم
ولا اولي في المراد ان يقال ان هذا المجيب سلم ان المقصود من الاثبات الاعراض الذاتية للانواع لا اثبات المفهوم المردد للموضوع فلم يكن المسائل

مقصودة بالذات بل المقصود شي آخر والوجدان يكذبه قوله وتحقيق المقام الخ لما رد الجواب المذكور في الشرح زعم اراد ان
يجيب من عند نفسه وحاصله ان المعتبر في الموضوع نفس الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة من حيث العموم اي من حيث انها متناولة لكل فرد
ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها موجودة في البعض متخصصة ولو كانت معتبرة من حيث العموم لما كانت الاحوال العارضة للخصوص
مبحوثا عنها في هذا الايراد كما كان ولو كانت معتبرة من جهة الخصوص لما كانت الاحوال العارضة لها من جهة العموم مبحوثا عنها اذا كان
المعتبر الطبيعة في الموضوع من حيث هي هي تحقق في كل خصوص فالاخص نفس هذه الطبيعة وما يعرض لها عارض لهذه الطبيعة بالذات فهي اعراض
ذاتية لها فما يعرض الشيء لامر اخص اعراض ذاتية من هذا الوجه ثم انه نقل ههنا حاشية قد صرح فيها بان المعتبر في الموضوع الطبيعة لا بشرط
شيء وهذه المرتبة اخص عما هو مبين في بعض كتبه ان مرتبة من حيث هي بان يكون بالحيثية تقييد اللحاظ اي نفس المهية الملحوظ باللحاظ من حيث هي
معها الف قيود ولكن لم يتقيد اللحاظ بشيء منها وهي اعم من المهية لا بشرط شيء فان قيد الحيثية فيها للمهية الملحوظ في اللحاظ فلا بد لها من ان
يلحظ مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما هذه المرتبة فالمهية غير مجردة عن القيود ولا مجردة انما اللحاظ مجرد فهي اعم من ان تكون الملحوظة
مجردة او مخلوطة وفي هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في مرتبة لا بشرط شيء ايهام ارتفاع النقيضين فان هذه المرتبة تصدق على المخلوط
ايضا فاحكامها احكامها ففي البعض المخلوطة تصدق ثبوت الكتابة وفي اخرى سلب الكتابة فهذه المرتبة كاتبة وليست بكاتبة وفي مرتبة لا بشرط
شيء مجردة عن العوارض كلها فيصدق سلب العوارض كلها فيكذب ثبوت العارض و ثبوت سلبه وانت لا يذهب عليك ما فيه اولا فلان هذه
المرتبة مما لم يتبين ببرهان لم يوضحه بوجه من الوجوه والذي يلزم من بيانه ههنا ما كما تقييد ما هو الملحوظ بشيء باللحاظ مطلق لكن لا بد من ان
يكون له مصداق مغاير للاعتبارات الثلثة المشهورة حتى تصدق في اطلاق اللحاظ وتقييده لا لغير الملحوظ عما هو عليه بل مصداق هذا ليس
الا المطلقة والمخلوطة والمجردة ايضا تصدق عليها باعتبار انها قد يلحظان بلحاظ مطلق ثم انه لو كان هذه المرتبة المغايرة للمراتب
الثلثة متحققة لزم ان يعقل قضية سوى المحصورة والشخصية والطبيعية والمهملة موضوعها هذه المرتبة ولم يعقل بعد واما الذي قال ان في
هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في المطلقة ايهام ارتفاع النقيضين فسهو منه وهوس من هوساته فان ايهام اجتماع النقيضين
في المطلقة ايضا كما ان ايهام ارتفاع النقيضين فيها وبيان ذلك ان المطلقة ليست في حد ذاتها الا ذاتها وذاتياتها لا شيء
عبارة عنهما فلا يكون في مرتبة الشيء اللتي فيها ما هو هو الا ما هو منها ومن الذاتيات فاذا قصد الحكاية عنها لم يصلح الحكاية
بايجاب شيء من العوارض ثبوتية او سلبية بل انما الصدق سلب جميع العوارض فاذا قيل الانسان في حد نفسه كاتب او لا كاتب
كذب لانه في هذه المرتبة ليس شيء منهما ويرجع الى انه ليس شيء منهما ذاتيا فبهذا الوجه فيها ايهام ارتفاع النقيضين لانه يتوهم

ان قولنا الانسان من حيث هو في حد نفسه كاتب وقولنا هو في حد نفسه لا كاتب متناقضان في الواقع لا انهما موجبتان احديهما معدولة والاخرى
محصلة وهما لا يتناقضان ثم ان المطلقة هي الموجودة في الاعيان بوجودات وكل موجود لها عوارض ففي بعضها ثبوت شيء
وفي اخرى سلبه فالانسان في زيد كاتب وفي بكر ليس بكاتب فاذا اريد الحكاية عن هذا النحو من العروض والوجود قيل الانسان من حيث
هو عرض له الكتابة وصدق هو وقيل من حيث هو لم يعرضه صدق فانه عرض له من حيث هو الكتابة في
بعض الوجودات وبعضها لم يعرض فهذا الوجه فيه ايهام اجتماع النقيضين وليس اجتماع
النقيضين اذ المهملتان لا يتناقضان كما بين في المنطق واما ثانيا فلان ما ذكره لا يتوقف على اعتبار هذه المرتبة لان ما ذكره
جار في المطلقة ايضا لانها توجد بوجودات الخصوصيات لانها نفس المطلقة فان الخصوصية لا تغير حقيقة المطلقة فما هو عارض للاخص عارض لها
لانها نفسه فمن هذه الجهة صارت العوارض للامر الاخص اعراضا ذاتية للمطلقة واما ثالثا فلانا سلمنا ان هذه المرتبة صادقة
على المخلوط لكنها اعم البتة والعارض الذي عرض بالذات للاخص عارض له من جهة تخصيصه بهذه الخصوصية فلا يلزم منه العروض
بالذات للاعم ان اخذ في هذه المرتبة حتى يكون عرضا ذاتيا فان قلت هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة انما تتكثر بتكثر المخلوط وتتوحد بتوحده
المطلقة اذا اخذت من حيث الاطلاق والعموم وهذه المرتبة هي بعينها الامور الكثيرة وبعينها الامر الواحد فما يعرض الامور الكثيرة يعرض لها
بالذات لانها هو وما يعرض الامر الواحد يعرض لها بالذات فالعوارض العارضة للاخص عارضة لها بالذات فهي اعراض ذاتية قلت
ان اراد بنفي الوحدة والكثرة نفي الوحدة والكثرة التشخصيين فمسلم لكن لا ينفع فان الامر الواحد بالوحدة المبهمة انما يصلح لعروض هذه العوارض
الا بعد تخصيصه بخصوصية وما هذا شانه فهو عرض غريب له او ان اراد نفي الوحدة والكثرة مطلقا فهذا باطل لان في هذه المرتبة هو به متغاير
عما عداه فهذا نوع وحدة وان لم يكن في هذه المرتبة لا تخص ثم انا سلمنا ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة اصلا لكن هذه المرتبة لا يصلح
لعروض هذه العوارض الا بعد تخصيصها بخصوصية وتوحدها بوحدة وما يعرض بهذا الوجه فهو عرض غريب ثم انه لو قيل ان الموضوع ما يصدق
عليه هذا المركب التقييدي من المطلقة والمخلوطة ولا شك ان المخلوطة نفس الاخص فالبحث عنه بحث عن الموضوع لكان له وجه
اما رابعا فلان ما ذكره لو سلم فانما يجري فيما الموضوع فيه ذاتي لكونه نوعا او جنسا واما اذا كان الموضوع عرضيا له كانواع العوارض الذاتية فلا يجري فيه
لان هذه المرتبة ليست نفسها بل متحدة معها بالعرض فعوارضها ليست عارضة لها بالذات فان قلت اذا اعتبر الاعم من حيث انه نفس طبيعة الاخص اتحاد
معه بالعرض كان العارض للاخص عارضا له بالذات وان لم يكن عارضا بالذات اذا اعتبر الخاص من جهة الخصوص قلت نعم اذا كان متحدا
بالعرض فباعتبار هذا الاعتبار لا يكون نفسه الا بالعرض فكيف يكون عارضه عارضا بالذات وهل هذا الا تهافت ولا مخلص عنه الا بان يقال ان نوع

ﮦ١ قوله ما ذا ره اى ما ذا ره المحشي لهذه المرتبة ان هذه المرتبة فيه ايهام اجتماع النقيضين ١٢١٢

ﮦ٢ قوله وليس اجتماع النقيضين لعدم الوحدة للمحالية ١٢ ١٢

١٢٢

ﮦ٣ قوله في هذه المرتبة اى في مرتبة العموم ١٢ ١٢ ١٢

ﮦ٤ قوله وهل هذا الا تهافت التهافت الاتهافت ١٢

الاعراض مساوية لانواع الموضوع فعوارض انواع عارضة لانواع الموضوع بواسطة المساوي فهي اعراض ذاتية لها وانواع
الموضوع متحدة معه فهي اعراض ذاتية له وفيه تامل من وجهين فتامل واما خامسا فلسلمنا ان الاعراض اللاحقة بواسطة الاخص اعراض
ذاتية فباي اعتبار وقعت محمولة في المسائل اما من جهة انها اعراض ذاتية للموضوع فينبغي ان يجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم
اذ لا معنى ان يجعل اعراض ذاتية لشئ بما هو عوارض ذاتية له محمولة لشئ آخر وبعبارة اخرى انه اذا جعل المحمولات في المسائل عوارض
ذاتية لاصل الموضوع من حيث انها اعراض ذاتية افقد تعلق القصد اولا وبالذات لمعرفة حال الموضوع فلم يكن حال
موضوعات المسائل مطلوبة فلم تكن المسائل مقصودة والوجدان يكذبه كما اورد علي الفارق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
واما من جهة انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص وبهذا الاعتبار اعراض غريبة لموضوع العلم فقد لزم البحث
عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة فلزم المفر فيما عنه المفر وبعلم انه اورد البعض على تحقيق المحشي بوجه آخر وهو انه لو صح هذا لزم دخول
العلوم الجزئية في العلم الكلي فلم يكن موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض الثابتة في العلوم الجزئية عوارض
ذاتية لموضوع العلم الكلي فدخل العلوم الجزئية في العلم الكلي وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم ان الاعراض المبحوثة في العلوم
الجزئية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن لا يلزم منه دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لان الحيثية التي في اطراف الابحاث مختلفة
فالعلم الكلي يبحث فيه ما يعرض له من حيث الوجود ويبحث في العلوم الجزئية بحيثيات اخرى فالاعراض الذاتية لموضوع العلم الكلي اذا بحث
عنها من حيثية زائدة لا يكون داخلة في العلم الكلي والحاصل ان التمايز بين العلم الكلي والعلوم الجزئية بالحيثية وجهة البحث وان كان
الاعراض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية للموجود الذي هو موضوع العلم الكلي فتامل فيه **قوله** وهذا لا يجري في العارض
لامر اعم جواب عما يرد على تحقيقه من انكم جعلتم العارض لامر اخص من العرض الذاتي للاعم لاتحاده معه اتحادا من حيث ان الاخص
هو الاعم والاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم كذلك يتحد الاعم مع الاخص فينبغي ان يكون العارض لامر اعم عارضا
للاخص لاتحاده معه باعتباره من حيث ان الاخص ذلك الاعم وتقرير الجواب ان هذا لا يجري في العارض لامر اعم فان الاعم متحد مع
كل اخص فلم يكن لما يعرضه اختصاص بالاخص بل يتناول هذا الاخص واخص آخر مباينا له ولا بد للعرض الذاتي من الاختصاص ثم
بعضهم قالوا اقول فان الاعم بوحدته لم يتغير سببا فان الكلام في الاعم من حيث هو لذلك ليس بواحد ولا كثير فانه هو نفس الطبيعة لا بشرط
شئ غير ملحوظ امر زائد هذا انما يرد لو ثبت ان هذه المرتبة عنده مسلوب الوحدة والكثرة مطلقا باي نوع كان من الوحدة والكثرة
ثم ما ذكره المحشي غير واف لان عدم الاختصاص لا يضر كونه عرضا ذاتيا فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب يحكم

١٢٣

الاتحاد ان ما يعرض للاخص عارض للاعم بالذات حسب تو بحكم الاتحاد ان ما يعرض للاعم عارض للاخص بالذات وان كان غير مختص

فيلزم ان يكون عرضا ذاتيا له هذا فافهم قوله ولا يقال ان موضوع العلم الخ جواب آخر للاشكال الذي كان الشارح في صدد دفعه وحاصله

انه ليس الموضوع الطبيعة من حيث هي بل الموضوع الطبيعة من حيث السريان او الانطباق على بعض الافراد وكلها من العوارض ما يعرض

بالطبيعة من حيث السريان في الكل كالتحيز للجسم ومنها ما يعرض لها من حيث السريان في البعض كقوة اللمس العارضة للجسم من حيث وجوده في

البعض من افراده فالعارض لامر اخص للاخص عارض للموضوع بالذات واورد عليه ان هذه الحيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية وعلى الاولين

فالموضوع نفس الطبيعة لان الحيثية الاطلاقية لا يورث التقييد والتعليلية خارجة فاذن القضية مهملة والمسائل يجب ان يكون

محصورات وعلى الثالث فالمراد اما هذا المركب التقييدي فهو باطل او المراد به مرتبة الماهية موجودة في الذهن او في الخارج قبل الماهية من

الخصوصية وهي اما فرد ذهني او خارجي فيكون القضية المنعقدة بها قضية شخصية ثم ذهب عليك ان الحيثية حيثية تقييدية وهذا المركب

التقييدي عنوان شرح لمرتبة من المراتب الماهية وهي نفس الطبيعة الصالحة لان يوجد في الافراد هو عبارة عن نفس الطبيعة من حيث

هي فانها تصلح لان يوجد مع الافراد وعن الافراد ومتصفة باحكامها بان يتحد بهذا النحو من الاعتبار ويصلح لان لا يوجد معها بل عن تبرت

مجردة عن الافراد ماخوذة مع الوحدة الذهنية ولا يسري اليها احكام الافراد اصلا والماهية من هذه الحيثية مغائرة للماهية من حيث الاطلاق

والوحدة الذهنية والماهية من حيث هي مقيسة اليهما وهذه المرتبة غير المرتبة الشخصية فانها يابى عن الصدق على الكثرة والوجود فيه وهذه

المرتبة يصدق على الكثير ويوجد فيه وهذه المرتبة هي موضوع المحصورة ومهملة المتاخرين عند القدماء على ما نقله الشارح عنهم فقد بان

ان الايراد في غاية سخافة ثم ما ذكره المحشي غير واف فان الماهية من حيث السريان في الافراد كلا او بعضها مرتبة من مراتب الماهية يوجد بعينها في

الواحد والكثير في الكل والبعض لا انها ينقسم في الافراد بل الذي في زيد هو الذي في بكر وهو الذي فيهما فالماهية من حيث السريان في البعض

ليس البعض متعينا بل البعض مطلقا اي بعض كان وهذه المرتبة لا تتصف بالعارض للامر الاخص الا بعد تخصيصها بالعرض من جهة تحققها

في ضمن هذا الاخص فهذه المرتبة ليست متصفة بالعارض للامر الاخص الا بالعرض من جهة تخصيصها به فهو بالنسبة اليها عرض غريب ولو اشترط

في الموضوع بان يجعل نفسه وانواعه عارضة وانواع اعراضه فيكون البحث من عوارض كل منها بحثا عن الموضوع لكان تاما فالكل لا يخلو

عن تكلف مستغنى عنه فاذن قد بان لك ان الاظهر الخالي عن التكلفات ما ذكره الشارح رحمه الله قوله مبني لسوال الخ وعلى هذا فالاظهر في

السوال ان يقال ان العارض يجوز ان يعرض لذاته بان لا يكون واسطة في العروض فيكون عرضا ذاتيا بل الاظهر ان مبنى السوال تغير تعريف

العرض الذاتي بان العرض الذاتي ما يتناول جميع افراد المعروض اما بنفسه او مع ما يقابله وهذا المعنى لا يصدق على العارض للامر الاخص

قوله جواب آخر اي والجواب الاول لكن مذكور بالقول الحق تحقيق المقام ١٢

قوله للاشكال اي للاشكال الذي اورد على المتاخرين ١٢

قوله وحاصله وحصوله ان موضوع العلم في العلم الطبيعي

وعلى هذا التقرير الجواب ان القوم اتفقوا على ان العارض لامر اخص ليس عرضا ذاتيا اصلا فلا يصح تعريف العرض الذاتي
بهذا الوجه بل لا بد فيه من العروض لذاته او لما يساويه وبعد هذا التغيير التناول على اي وجه كان وفيه اشارة الى ان العرض الذاتي
قد يكون اخص **قوله** وقد عرفت الخ قد عرفت انه لا يتم الوجهان فتذكر **قوله** وذلك لان اختلاف اللوازم الخ فيه كلام مشهور
هو انه انما يتم اذا كانت اللوازم من لوازم المهية وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون من لوازم الصنف وقد تقرر بان اختلاف اللوازم يوجب
اختلاف الملزوم قطعا فان كانت اللوازم جزئية يوجب اختلاف الاشخاص بتشخصاتها وان كانت كلية يوجب الاختلاف بالمهية فانه
لا بد من مقتض ومقتضى التشخص جزئي ومقتضى المهية كلي واما اختلاف الرومي والحبشي في اللوازم فهو ايضا يوجب اختلاف جهة الملزوم فان الملزوم هناك
المزاج الخاص والمزاج الرومي مخالف للمزاج الحبشي بالحقيقة وانت لا يذهب عليك ان اختلاف اللوازم الكلية انما يوجب كون الملزومات
كليات مختلفة واما كونها مختلفة بالمهية فكلا واما قوله لا بد من مقتض فمسلم لكن المقتضي هو جاعل الملزوم واللزوم انما هو لكونهما معلولي
علة واحدة ولو سلم ان المقتضي الملزوم فيجوز ان يكون هو الصنف يعني النوع المقيد بالقيد الكلي ثم انا سلمنا كل ذلك لكن اللوازم
ههنا اللوازم الاعتبارية والانتزاعية العارضين لهما وهما وصفان كيفيتان مختلفان نوعا ولا يلزم منه اختلاف الخط المستقيم والمنحني بالنوع كما
قال المعترض في الحبشي والرومي فافهم **قوله** فالمستقيم نوع الخ قيل الخطوط المستقيمة مختلفة بالزيادة والنقصان وهو مثل الاختلاف بالشدة
والضعف وهو يورث اختلافا نوعيا فكذا الاختلاف بالزيادة والنقصان وانت لا يذهب عليك ان الاختلاف بالزيادة والنقصان ليس
مثل الشدة والضعف في جميع الاحكام كيف والاختلاف بالزيادة والنقصان لو اورث اختلافا نوعيا لكان اجزاء الخط المتصل المختلفة
بالزيادة والنقصان متخالفة بالحقيقة فيلزم تحليل المتصل الى امور مختلفة بالحقيقة ومخالفة الكل في الحقيقة وقد صرحوا بخلافه وهذا بخلاف
الشديد والضعيف فانهما ليسا من اجزاء المتصل فتامل فيه **قوله** والمنحني انواع الخ قالوا مراتب الاستدارات يوجب اختلاف المستديرات
بالنوع فيثبتين باختلاف اللوازم وفيه مثل ما تقدم **قوله** اي عن القسم الذي لخصوصيته الخ قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة
هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى وفيه ما فيه فان هذا انما يتم لو كان
الخاصة الغير الشاملة واللازم الاعم عارضين في الحقيقة للاعم والاخص وهو في حيز الخفاء ولم يدل عليه دليل وقد صرح الشيخ بان الفصل
عرض ذاتي للجنس وبالعكس فافهم **قوله** الا انهم لو انما يتم الخ تفصيله انه يظهر من كلام الشيخ ان القسمة الاولية قد يكون بالعوارض
الاولية للجنس قد يكون بالعوارض الغير الاولية له وهي اولية من حيث القسمة ومثل بامثلة فيها العوارض
العارضة للاخص تستشهد للمعترض بانها اعراض اولية من حيث القسمة وهي اعراض اولية من جهة الشمول على التقابل وان لم

له قوله قد عرفت الخ حاصل الجواب ان العارض للاخص عرض ذاتي باعتبار وعرض غريب باعتبار آخر والبحث عنه انما باعتبار انه عرض ذاتي للـ ... سلطان ١٢

سه قوله قد عرفت الخ انه لا يتم الوجهان الخ لان هذا الوجه موقوف

له اختراع المحشي رتبة المهية ... لا اشتراك وقد ابطل الاستاذ مولانا عبد العلي اللقاني القول السابق ... هذه المرتبة حق البطلان فعلم من هذا ان غرضي المحشي من هذا القول ورود الاعتراض على المحشي ١٢

سه قوله واما اختلاف ... ١٢

لكن اولية بحسب الشمول باعتبار نفسها فلم يخرج الشيخ عن العوارض الذاتية بل عن الشاملة باعتبار نفسها فقط واجاب المجيب بان هذا القدح منه بان القسمة عرض ذاتي واما الاقسام والاعراض فليست اعراضا ذاتية فقد استشهد به على ان الاقسام والاعراض ليست اعراضا ذاتية والاستشهاد انما يتم ان ذا اريد بالعرض الاولي الذاتي كذا قيل وانت تعلم انه لا يذهب عليك انه ان اريد بالعرض الاولي المعنى الثاني فاستشهاد المعترض تام فانه استشهد بجعل العوارض اولية بحسب القسمة واذا صارت اولية بمعنى انتفى فيه الواسطة فقد صارت اعراضا ذاتية لان ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم نعم لا يتم استشهاد المجيب لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فالمراد بالاستشهاد استشهاد المجيب في الحاشية ايضا اشارة اليه حيث قال المعنى الثاني اخص من المعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم نفي الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى فالظاهر انه صرح في ان الاستشهاد بالنفي لا يتم في المعنى الثاني وان تم في المعنى الثالث لكنه غير مراد والمستشهد بالنفي ليس الا المجيب ثم انه انما يرد هذا ايضا لو كان مقصود المجيب الاستشهاد ولو كان مقصوده منع صحة الاستشهاد مستندا بان كلام الشيخ تصريح بنفي كون الاعراض اعراضا اولية وانما العرض الاولي للقسمة لا يلزم منه كون العوارض للامر الاخص اعراضا ذاتية فلا يتم هذا الرد ثم في ما ذكره في الحاشية نظر فانه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا اولية بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونهما اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص بل المستلزم في عدم صحة المعنى الثالث انه يلزم على تقدير ارادة نفي كون بعض الاقامة والانحناء والزوجية والفردية والضحك وغير الضحك اولية بالمعنى الثالث فيلزم ان لا يكون عارضة لامر اخص بل لامر اعم وهو خلاف الواقع وينافيه قوله لان هذه العوارض تعرض الانسان مع غيره الخ ثم لقائل ان يجوز ارادة المعنى الثاني ايضا لانه لا يبقى ح حصر القسمة بين القسمة باعراض اولية للجنس بالمعنى الثاني وبين القسمة باعراض اولية للنوع صحيحا اذ يبقى القسمة باعراض الجنس لامر مساو خارجا عن القسمين فلا بد من ارادة المعنى الاول فيصح استشهاد المعترض قطعا ويصح استشهاد المجيب ان استشهد لانه يلزم منه نفي كون عوارض الانواع اعراضا ذاتية انما العرض القسمة وان كان مقصود المجيب منع الاستشهاد فلا مر ظاهر هكذا ينبغي ان يفهم المقام **قوله** اي اذا اعتبر ذالك الجنس الخ يعني ان الامور العارضة لامر اخص انما هي عارضة بالعرض للجنس الماخوذ لا بشرط شيء واما اذا اخذ لا بشرط شيء بان يكون الحيثية قيدا للملاحظ دون الملحوظ وهو المرتبة التي اخترعها فهي عارضة للجنس بالذات فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولى وهي العوارض التي حكم الشيخ بانها اولية للجنس والعوارض بحسب القسمة الثانية التي حكم بانها ليست عوارض اولية للجنس بنفسها اولية بحسب القسمة ليس الا اذا اخذت منه الجنس لا بشرط شيء واما اذا اخذت لا بشرط فلا فرق لان الاعراض التي حكم بانها

٥١ قوله باعتبار نفسها الخ اي مع قطع النظر عن المقابل ١٢ ٥٢ قوله فلم يخرج ههنا الشيخ الخ اي العوارض العارضة لامر اخص ١٢ ٥٣ قوله فقط اي حين اذا قطع النظر عن المقابل ١٢ ٥٤ قوله بان ههنا الخ اي قول الشيخ ١٢ ٥٥ قوله والاستشهاد الخ اي الاستشهاد المورد والمجيب

القسمين كلها اولية او ليها هذا وقد عرفت ما فيه من عدم ثبوت اللا بشرط شيء وبعد تسليم ثبوتها فكون العوارض للامر الاخص اولية لها
للصحيح وتوهم فالفرق بين الماهية لا بشرط شيء وبين هذه المرتبة في كون هذه العوارض عوارض للعرض الاولي دون الثانية غير صحيح
فتذكر **قوله** وباخذ طبيعة الجنس مخصوصة بخصوصية ما لا بخصوصية خاصة فان كان الجنس بحسب الخصوصية المطلقة صالحا
لعروض الامرين الذين بهما التقسيم فهما عرضان اوليان في حاصل الامتحان ان ملاحظة الجنس مقيدا بخصوصية ما فقط بل يصلح
لعروض العارض فهو اولي مع انه لا فان احتياج في صلوحية معروضا الى وصف زائد فليس باولي للجنس وانما هو اولي للماخوذ مع الوصف
الزائد وبالعرض **قوله** سواء كان من قبيل الحركة والسكون هذا عجيب فانه صرح فيما هو من قبيل الحركة والسكون انهما اوليان
للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان عد هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح بل المراد من الشامل ما يتقابل مع
من قبيل الزوجية والفردية فافهم **قوله** ولو سلم فيه اشارة الى انا لا نسلم ان العرض الاولي بمعنى العرض الذاتي بل بمعنى
ما يعرض للشيء لذاته ومع لم يكن تصريحا بان عدها من الاعراض الذاتية على سبيل التسامح بل اللازم حينئذ ان عدها من الاعراض
الاولية على سبيل التسامح ولكن ان تقول ان كلام الشيخ في بيان عوارض التي يجب بها القسمة الثانية ليست اعراضا اولية للجنس انها لا يعرض
للجنس ما لم يصر نوعا بالفعل فهي عارضة للنوع بالذات وللجنس لاجل عروضها للنوع بالعرض هذا كما يدل على نفي كونها اولية
بالمعنى الاخص يدل على نفي كونها اعراضا ذاتية وقد عرفت ان مقصوده قدس سره ان عد هذه العوارض من الاعراض الذاتية
مسامحة وقد لزم من كلامه فافهم **قوله** فلا نسلم ان ههنا مسامحة الخ يعني لا وجه للمسامحة فان هذه العوارض من جهة عوارض ذاتية
للجنس وهي اذا اعتبرت لا بشرط شيء ومن جهة عوارض غريبة وهي اذا اعتبرت بشرط شيء فعدها من العوارض الذاتية بحسب
الجهة الاولى حقيقة لا بحسب التسامح وقد عرفت ما فيه فلا نعيده **قوله** ولو سقط في الحول اعني محمولات المسائل الاخر واكتفى بمجرد ان
العوارض للامر الاخص شاملة لجميع الافراد مع المقابل فلا يتجه هذا الجواب لان تلك العوارض وان لم يكن محمولات في المسائل الاخر
مقابلة لها لكن لها مقابلات البتة سواء وقعت محمولات في المسائل او لم تقع وهي مع تلك المقابلات شاملة لجميع الافراد وهذا انما
يتم لو كانت لها مقابلة التضاد او العدم والملكة بحيث يكون شاملة مع الضد او العدم لجميع الافراد ومن الجائز ان لا يكون لبعض
المحمولات كذلك كقوة اللمس لا تتناول مع ضدها اذ لا ضد ولا مع عدمها فان غير الحيوان ليس من شانه قوة اللمس فان انتفت اللمس
في المعتبر في العدم استعداد المحل والجنس وغيره الحيوان وان لم يكن صالحا من حيث الخصوص لكنه صالح لها من حيث
هو جنسها الذي هو الجسم قلت ليس الجسم صالحا لها من حيث هو جسم فقط فان الجسم اذا لوحظ بنفسه واعتبر خصوصية مطلقا لا يوجد

صلوح القوة الالاستة انما يوجد للصلوح اذا اعتبر تخصيصه المخاص الذى فى الحيوان فغير الحيوان ليس صالحا لحال الحيث نوعه لا بحسب جنسه
وقد حقق الصدر الشيرازى فى حواشى شرح الحكمة الاشراق انه لا بد فى تقابل العدم والملكة صلوح المتصف بالعدم
بخصوصيه بالوجود سواء كان هذا الصلوح من جهة الجنس او الخصوصية يعنى اذا كان الصلوح فى اعتبار الجنس لا بد من صلوح
الجنس حين وجوده من معروض العدم وعلى هذا لا يتوجه السؤال من الاصل قوله على ما سبق من التحقيق الخ قد سبق
منا ما يغني لدفعه فتذكر قوله قال الفارابى الخ استشهاد لادعاء ان الموضوع نفس المهية لا بشرط شئ او المهية من حيث
السريان فى الافراد كلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع العلم الطبيعى يشتمل على جميع الطبيعيات فان المرتبة المشتملة على جميع
المراتب هى مرتبة لا بشرط شئ او المراد الحقيقة السارية فى جميع الطبيعيات وانت لا يذهب عليك ان الفارابى برى عن القول المرتبة
لا بشرط شئ بل مراده ان للطبيعى موضوعا مشتملا على جميع الطبيعيات وهو الجسم لا بشرط شئ فانه يصدق على كل طبيعى
ثم بين طريق البحث بانه قد يبحث عن اعراض الموضوع وقد يبحث عن عوارض الانواع فينظر فى الجسم الفلكى فيبحث عن عوارضه
الذاتية وينظر فى الجسم العنصرى فيبحث عن عوارضه الذاتية ثم ينظر فى العنصر الاخص من المتمزج ثم فى المتمزج الاخص وهو الحيوان
والنبات هذا بعينه ما حققه الشيخ من ان البحث عن الموضوع يريد به ما هو اعم من البحث عن عوارضه الذاتية وعن عوارض نوعه الذاتية
وعن عوارض عوارضه فافهم قوله اعتبر التقابل التضاد والعدم والملكة مطلقا من كلام الشيخ لا يدل عليه فانه انما يدل على ان تقابل السلب
والايجاب غير معتبر قوله لانه يمكن اجتماع المتضايفين وانت لا يذهب عليك انه كما يمكن امكان المتضايفين من جهتين كذلك
يمكن اجتماع الضدين من جهتين كيف وقد حقق الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان بين صفتى المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع ان شيئا واحدا يكون
مبدء ومنتهى لشيئين وقد حقق فى محله ان البلقة محل السواد والبياض وهو الجسم المتصل لكن باعتبارين قوله او السلب
المقابل للايجاب الخ تقابل السلب والايجاب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بينه وبين السلب الثابتة محمول
المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فهذا الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولى
بل الحق فى الدليل ان التقابل يتناول الشئ مع سلبه لا يختص بالكليات والمحمول المطلوب فى العلوم انما يكون كليا فتامل قوله وكون
المتقدم والمتاخر الخ اشارة الى جواب سؤال هو ان المتقدم والمتاخر من العوارض الذاتية للموجود مع ان يتناول كل منهما الافراد
الموجود مع الاخر وبينهما التقابل التضايف وتقرير الدفع انه مسلم انهما متضايفان فى اتيان لكن لا التناول لهما بل التناول كل
مع مقابلة العدم او الضد وان لم يكونا مبحوثين لعدم تعلق الغرض العلمى بهما هذا والاظهر المتقدم يعم ضده والمتاخر

١٢٨

او محمول كل منهما مع عدم غيره فان صلوح كل موجود لعروض المتقدم لما تأخر حتى يكون عدم كل منهما عدم ذلك غير ظاهر **قوله** وذهب المتقدمون اى جمهورهم
والا فبعض المتقدمين ذهبوا الى ان موضوعه الالفاظ **قوله** عن نفس المعقولات الخ بان تقع محمولات في المسائل **قوله** وانت خبير يعني ان المعقولات
الثانية لها اعتباران اعتبار انها عارضة للمعقولات الذهنية فهي بهذا الاعتبار موضوعة للمنطق ولا تقع محمولات واعتبار انها عارضة
للمعقولات الثانية الاخرى وهي بهذا الاعتبار عوارض ذاتية للموضوع الذي هو المعقول الثاني فوقوعها محمولات بهذا الاعتبار لا ينافي كونها موضوعا فان القدر
المسلم ان الموضوع بما هو موضوع لا يقع محمولا **قوله** ثم المعلوم التصوري الخ هذا رد على المتأخرين حاصله ان المعلوم التصوري او التصديقي
الذين جعلتموهما موضوعين ان اردتم ان مفهوميهما موضوع فباطل اذ مفهوم المعلوم غير موصل وان اردتم مصداقهما فاما مطلقا فهو ايضا باطل
لانه لا يبحث عن المعلومات مطلقا والا لزم ان يبحث عنها من حيث انها معقولات اولى واما من حيث انها عارضة للمعقولات الثانية فيرجع البحث
بالذات عن المعقولات الثانية فهي الموضوع هذا وقد يقال من قبل المتأخرين ان موضوع المنطق ما هو موصل بالذات ايصالا قريبا او بعيدا ولا
ان الموصل انما هو المعلوم والمعقول الثاني واسطة في الثبوت لا انه موصل كيف ان الموصل بالذات الحيوان الناطق نفسه واما كونه حدا
فهو واسطة في ثبوت الايصال له هذا ولا يبعد ان يقال ان نفس الحيوان الناطق ليس موصلا انما الموصل الحيوان الناطق بما انه معروض
للحدية فالايصال بالذات للحيوان الناطق بما انه معروض للمعقول الثاني ومن تقع الموضوعية للمعقول الثاني لا القول بان نفسه موضوع بل
مصداقه بما انه معروض للحدية فالاولى ان الايصال بالذات للمعلوم لنفسه بالعرض فالآن دل المتأخرون ان الموضوع المعلوم التصوري والتصديقي
انفسهما وهما بنفسهما موصلان فكون المعلوم حدا وقياسا غير محض فهو لا يصح لما عرفت ان الموصل المعلوم بما انهما حد وقياس وان ارادوا ان الموضوع المعلوم
التصوري والتصديقي بما هما معروضان للمعقولات الثانية فنعم الاتفاق فتامل **قوله** وهما ينبغي ان يعلم الخ قد فسر المشهور المعقول الثاني بما يكون
ظرف عروضه الذهن فالعروض وان لا يكون بحذائه امر في الخارج اورد عليه بان الوجود والامكان لاحتياج الوحدة معقولات ثانية عندهم مع انه
لا عروض لهذه العوارض في ظرف الذهن وفصل المحشي في حاشيته على شرح المواقف انه لا بد في المعقول الثاني من امرين احدهما ان يكون ظرف
عروضه الذهن والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويلزم ان لا يكون فرد منه موجودا في الخارج قال وهو مستفاد من قولهم لا يكون بحذائه
امر في الخارج ولوازم الماهية خرجت بالقيد الاخير فان افراده موجودة في الخارج ثم اورد ان الموجود من المعقولات الثانية مع ان افراده موجودة
في الخارج اجاب عنه بان افراده الحقيقية هي حصصه ولا الامر الموجودة ثم اورد ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع ان الماهية متصفة بها
في الخارج اجاب عنه بان في الخارج ليست الا الماهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها فيصير الماهية معروضة للوجود وفي هذا النحو
من الملاحظة نعم قد يطلق على كون الشيء بحيث يصح عنه انتزاع الصفة لكنه في الحقيقة ليس اتصافا واورد ايضا بان الكلية والجزئية

١٢٩

عن عوارض الصورة الذهنية من انها صورة ذهنية فصار الوجود الذهني شرطا للعروض واجاب عنه اولا بان حيثية كون الشيء صورة غير حيثية الوجود
الذهني وان كانت مستلزمة لها لان الحيثية الاولى حيثية وجوده للذهن والحيثية الاخرى وجودها في نفسها وثانيا بان المعقول الثاني
لم يعتبر فيه اشتراط الوجود الذهني الا انه يشترط عدمه فالمعقول الثاني جاز ان يشترط في بعض افراده الوجود الذهني وان لم يشترط
مطلقة وهذا هو الذي قال ههنا ان المعقول الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود الذهني كالوجود والشيئية وقسم يشترط فيه الوجود الذهني كالكلية لما
والموضوع للمنطق هو الثاني ثم قال وبما قررنا ظهر لك ان ظرف الاتصاف بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج وان المعقولات
الثانية للمبادي والمشتقات معا وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنية هذا ما قال المحشي انت تدري عليك بما فيه من الاختلال اما اولا فلانه ما حرر
المراد بالعروض الاتصاف ضم العقل الوصف الى الموصوف واعتباره متصفا فلا كون الشيء بحيث يصح انتزاعه عنه وعلى هذا يندرج كل مفهوم
انتزاعي فانه ليس في الخارج الا الموصوف ولكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بوصف الانتزاعي كمفهوم الفوقية من السماء وهذا
المعنى يندرج فيه لوازم الماهية ايضا وههنا تفصيل قد فصلنا في حواشي المحشي على شرح المواقف فاطلب منها واما ثانيا فلان ما قال في جواب الايراد
الاول ان افراد الموجود الحقيقة حصصية يدل على انه اراد بالافراد ما يكون الكلي ذاتيا لها وهذا باطل لما حكم اولا ان لوازم الماهية خرجت
بهذا القيد فان افرادها التي هذه اللوازم ذاتية لها افراد اعتبارية لا اعيان خارجية فليس فرد منها موجودا في الخارج اصلا واما ثالثا فلان
ما اجاب عن الايراد الثالث ولا يقتضي ان الكلية ونحوها عارضة للصورة بما هي صورة قائمة بالنفس وهي بهذا الاعتبار شخص حقيقي عرضي بل الشركة
اصلا وقد صرح المحشي في مواضع غير عديدة من تصانيفه ان الصورة المعروضة للعوارض شخص فلا يصح اتصافها بالكلية الا ان يبنى هذا الجواب على ما نقل عن
القدماء ان الكلية والجزئية صفة العلم ان التعين الذهني غير مانع عن فرض الاشتراك بحسب الخارج فقائل فيه انه ان الصورة بما هي صورة
موجودة في الخارج عند المحشي فالكلية وامثالها عارضة للموجود الخارجي بما هو موجود خارجي فكيف يكون معقولات ثانية لان يقال الجواب الاول
مما ساه مع المعترض وتنزل على رأيه والتحقيق عنده ما ذكر في الجواب الثاني فذكره ههنا واما رابعا فلان حكمه بان القضايا المعقودة من
المعقولات الثانية مطلقا ذهنيات مع حكمه بان الوجود معقول ثان يقتضي ان يكون قولنا الانسان الماهية موجودة قضايا ذهنيات وهو
باطل لان القضايا الذهنية يكون مصاديقها نفس الامر الذهني لا شك ان مصاديق امثال هذه القضايا متحققة في الخارج فافهم والذي
ينبغي ان يقول عليه في الافق المبين ان المعقول الثاني يطلق على معنيين احدهما ما صدق نفس الوجود الذهني بما هو ذهني و
يكون حاكيا عن حالة ذهنية وهذا هو محمل التفسير المشهور والمراد فيه من الاتصاف كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه والمعقود من المعقول
الثاني بهذا المعنى قضية ذهنية لا غير فان مصداق هذا المعنى خصوص الوجود الذهني لا غير فالقضية حاكية عن خصوص نحو الوجود الذهني المصنف مع

...ن ان لتقوم بها امر الخارج ان لا ينتزع بمقايسة امر خارجي او بانتفاء صفة خارجة ولا باقتضاء

...ون مصداقا والشيء بقيام حالة خارجة كالاسود والابيض بالقيد الثاني عن الاضافيات

...والابوة والبنوة وامثالها وبالقيد الثالث عن العدميات

كالاعمى فانه ينتزع بانتفاء صفة البصر وبالقيد الاخير عن لوازم الماهية هذا بناء على ما هو من ان الملزوم

...خلافي في هذا المعنى المعقول الثاني بالمعنى الاول ما يكون مصداقا نفس الموضوع من دون اقتضاء كالوجود والشيئية والامكان

وحدة ومفهوم الماهية ومفهوم التشخص وامثالها والمعقول الثاني بهذا المعنى لا يجب ان ينعقد قضية ذهنية بل قد ينعقد حقيقية

وموضوع المنطق المعقول الثاني بالمعنى الاول فاذا اطلق في المنطق لفظ المعقول الثاني يتبادر منه المعنى الاول واذا اطلق فيما بعد

...المعنى الثاني ثم بقي كلام هو ان الكلية وامثالها مما يبحث في المنطق عنها فيجب ان يكون معقولا ثانيا بالمعنى الاول لكن

لا يصح فانها صلوح الشركة بين الكثيرين والتشخص الخارجي والذهني صالح للشركة انما الصالح الماهية من حيث هي هي كما

يوجد في الذهن يوجد في الخارج ايضا فالكلية مما يعرض هنا وهناك ... من لوازم الماهية نعم هي معقول ثان بالمعنى الثاني وجوابه ان المراد

بالاشتراك كونه ظلا لكثير كما صرح المحقق قدس سره الشيء من حيث الوجود الخارجي ليس ظلا انما الظل الوجود الذهني وليس المعنى

ان يصدق على الماهية من حيث هي فانها ليس ظلا اصلا بل الماهية بما هي موجودة في الذهن بحيث لا يترتب عليه الآثار فافهم واجاب عنه الفاضل الطوسي

بانه ليس هناك انسانية واحدة مثلا توجد في الاشخاص فانه يتبعض في الافراد بل الانسانية ليست واحدة ولا كثيرة ويكون لها وحدة بوجودها

في المادة الواحدة وكثرة بوجودها في المواد الكثيرة بل الانسانية انما يصير واحدة في الذهن من حيث انها قائمة بنفس جزئية

ومن حيث انها متعلقة بامور كثيرة كلية ومعنى تعلقها بالكثيرين ان الكثير بحيث اي واحد من الاشخاص حصل في الذهن يحصل منه الانسانية بعينها

ولو وجدت هذه الانسانية في اي مادة من المواد لكان عين تلك المواد وانت لا يذهب عليك انه ان اراد ان ليس الانسانية وحدة بالوحدة

الشخصية مشتركة فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الانسانية من حيث هي متصفة بالكلية فان الكلية لا يشترط فيها ان يكون موجودا واحدا بالتشخص

وان اراد ليس الانسانية واحدة بالوحدة المبهمة فهو ممنوع كيف والانسانية من حيث هي لها حقيقة هي بها هي بها متمايزة عن اعتبار ما وهي

وهي الوحدة وما قال ومن تبعض في الافراد ممنوع بل هذه الوحدة هي التي بعينها زيد وهي بعينها بكر وهي بعينها في الكثير وبعينها في الواحد

وهذا الواحد المبهم متصف بالاشتراك فانه الموجود في الكثير وقد يجاب ايضا بان ليس في الخارج الا واحد وليس معرى عن التشخص فلا يتصف بالكلية والاشتراك

انما يوجد في الملاحظة معراة عن التشخص فيتصف فيها بالاشتراك والكلية وانت لا يذهب عليك ان عدم التعري عن التشخص في الخارج بمعنى لزومه

---

۱ قوله وبالقيد الاول الخ ما يكون مصداقه نفس الشيء من دون ان يقوم بها امر خارج

۲ قوله وبالقيد الثاني الخ او بمبدأ من دون ان ينتزع بمقايسة امر خارج ۱۲

۳ قوله وبالقيد الثالث الخ وهو من دون

۱۳۱

ان ينتزع بانتفاء صفة خارجية ۱۲۱۲

۴ قوله وبالقيد الاخير الخ ما يوجد الا باقتضاء من جهة الموصوف ۱۲۱۲۱۲۱۲

ایاه مسلم لکن لا یلزم منه اتصافه مرتبة من حیث هی لا وجود بالکثیر وان راد علیه المتشخصة بحقیقة غیر حیثیة الوجود

فافهم وقد وقع نوع من الاطناب لما کان تحیراولو الالباب زلت فیه اقدام الاذکیاء

ولم نالوا فیه لا تشوش اذ هان الماهرین لا یلقاها عقول الراسخین **قوله** ولو جعل الفکر

الحد التام لتصور الاجزاء بالنعت وفی الرسم التام تصور اجزاء الجنس لا یصح هذا عند المحشی واما اذا رسم بالفصل البعید

او به بالعرض العام وحد بالفصل البعید القریب او به بالجنس الابعد عند من یجوز التعریف بالاعم فهو موصل بعید لا بعد فافهم

قوله قد یکون جزء موضوع کما مر الا انه یصح هذه الحوالة بحسب الظاهر فان الذی مر کون جزء نوع الموضوع موضوع المسئلة

لا جزئه الا ان یقال المراد هنا کان اعم وتخصیص النوع تمثیل ثم ان یکون جزء موضوع العلوم موضوع المسئلة مما لم یشتهر بل لم

قوله مع ان ما صدق علیه الجنس الخ فیه انه کما ان ما صدق علیه الجنس جزء لما صدق علیه الحد کذلک مفهوم الجنس المفهوم

جوز کون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم فصح ایقاع الجنس موضوع المسئلة ایضا باعتبار المفهوم والمصداق فافهم **قوله** اشار الی

ان بعضهم الخ هذا القول اسلم من التکلیفات علی الله التکلان له الحمد فی الاولی والآخرة وصلی الله علی من اتصف بالصفات الکاملة

محمد المصطفی واحمد المجتبی وآله واصحابه الباذلین جهدهم فی تبیان الاحکام لتمیز الحلال من الحرام وعلی من تبعهم باحسان فقط

تمت بالخیر فی سنة الف ومائتین اربعة وتسعین من هجرة النبی علیه التحیة والسلام

اشتہار

ماہران علوم عقلی ونقلی وواقفان رموز خفی وجلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض نشانا دشاب جاشیہ عبد العلی

بر میر زاہد ملا جلال تصحیح کمال مزین بحشی جدید طبع زاد معدن معقول ومنقول منبع فروع واصول عبد الجلیل

المعروف بمحمد اسمعیل واقع شہر میرٹھ در مطبع ہاشمی ۲-جزو اول و ۹۴-۱ اجزاء ۰۰۰ ورق بالا ہتمام

فیض چشمہ حلیۂ طبع سے مزین ہو کر شائع ہوا۔ پس جس صاحب کو خریدنا منظور ہو ایک خط بنام

مصحح ومحشی مذکور کے کسی ایک نام بران دو مطبوعین سے ارسال فرماکر طلب فرماوین

ایضا خدمت طالبان عالی منصب مین عرض ہے کہ بغیر اجازت مصحح ومحشی مذکور کے قصد طبع

نفرماوین ورنہ حق تحشیہ وطرز جدیدہ کے درخواست کیجائیگی پس جسقدر نسخہ مطبوعہ لینا منظور

ہون اطلاع فرماوین

